أهمية التصوف

في

العالم المعاصر

هــذه الـكـائنات كلها من اولها إلى آخرها عبارة عن سؤال واحد:

ماهذا كله؟، لماذا هذا كله؟، و لأي غرض هذا كله؟

نـحن نـركن إلـى الـعـقـل و نـمـشي على الطريق في ضوء ما سـميناه علما، و نستمر إلى المكان الذى يمكن الوصول إليه. و لـكـنـنـا لا نـجـد حـلا يروي العطش الذي هو من لوازم هذا الارتـبـاك... و لـكـننا عندما نرجع إلى الحل القديم..."بأن قوة ذات إدراك و إرادة تـوجـد وراء الـحُجُب"... يـخـرج فـجأة (من الظلمات) إلى النور، فنرى الأنوار الساطعة،

و يـجـد كـل سـؤال جـوابـه، و تـتـحـقق جميع الطلبات، و يـشـفـى الـغـلـيـل كـلـيا، يبدو هذا الارتباك و كأنّه كان قفلا فانفتح بلمسة من هذا المفتاح.

مولانا أبو الكلام ازاد

غبار خاطر

المكتوب المؤرخ ١٧ اكتوبر ١٩٤٢

سجن قلعة احمد نغار

الطبعة الأولى باهتمام

راكيش كومار

مدير عام

المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

آزاد بَوان، اندرا براستا استيت، نيودلهي ١١٠٠٠٢

ISBN 81-85434-05-0

Printed in India at Cyber Art Informations Pvt. Ltd.

C-2, Kannu Chambers, Sanwal Nagar, New Delhi 110 049

Telefax: 26256148, 26250700

E-mail: cyberart@vsnl.com

فهرس المحتويات



المختصـــــــــرات

التصـــــوف و الفنـــــون

أهمية التصوف في العالم المعاصر

تصدير

قام المجلس الهندي للعلاقات الثقافية بتنظيم ندوة دولية احتفالا بذكرى ميلاد مولانا أبو الكلام آزاد قدمت فيها بحوث قيمة حول التصوف من قبل العلماء و الباحثين من مختلف أرجاء العالم و من تلك البحوث ما أبرز التصوف كأداة وصل بين المعتقدات المختلفة مؤكدا أنه لم يبق منحصرا في الصفوة البينية و إنما تسرب إلى الرجال العاديين أيضا.

يتجول الصوفي في متاهات نفسه تحقيقا لمعرفة الذات التي تؤدي بدورها إلى معرفة الله. إن مجرد الميلان نحو تعاليم التصوف لايجعل المرء صوفيا على وجه اللزوم. و إنما يعتمد التصوف على المباديء الأساسية للتصوف مازالت حرة من أبعاد الزمان و المكان، الجنس و العنصر، الثقافات و الاحتفالات. يؤكد مولانا أبو الكلام آزاد في تفسيره الممتاز للقرآن الكريم عقيدة الربوبية باعتبارها جوهرا للإسلام في إطار شمولها للعالم كله، فكلمة "الرب" باللغة العربية تضم مفاهيم واسعة مثل المربي و المغذي و المؤازر و من يوفر أسباب العيش لكل من مخلوقاته و تشمل مزايا آلهة الهندوس. "البراهما" و "شيفا" و "الفيشنو". ويتجاوز نظام الربوبية تقسيم البشر على أسس العقيدة و اللون و الديانة و الأمة و لذا فان الرب ليس إلاها لأمة واحدة فقط و إنما هو إلاه لكل الشعوب و الامم.

والفكرة التي نبتت في التربة المخصبة للتصوف الإسلامي أصبحت موضوعا مكررا في كتابات آزاد و خطبه، و الحل الوحيد لمشكلات البلاد عنده

تقديم

البحث عن الحق هو السعي وراء هدف خاص و يلزم مواصلة هذا السعي مهما يصعب الطريق و الحقيقة أن الطريق يكون صعبا و طويلا للوصول إلى الحق الأعلى و الأسمى. بالنسبة للتصوف فهو مدرسة للإسلام مقصورة على فئة قليلة و معتمدة أساسا على البحث عن معرفة روحية و معرفة الحق الأسمى.

تمثل التقاليد الصوفية الانتقائية جزءا لا يتجزأ للإسلام في الهند. فالتفاعل بين التصوف و حركة البهاكتي قد أسفر عن نظم عديدة مساواتية و إصلاحية. كان مولانا أبو الكلام آزاد و لا يزال مثالا رائعا لمزيج من التراث الوطني للإسلام و التراث الهندي للعطف و الرحمة حيث قام بدمج الإبداعية الفيدانتية ذات النمو الطبيعي و التي تعرف برؤياها عن الطرق إلعديدة المؤدية إلى الحق في جانب مع مبدأ وحدة الأديان و السلم العالمي في الجانب الآخر. و حاول أن يدرس الأفكار الواردة في الأبانيشاد على ضوء روح الدين الإسلامي بهدف بناء جسور للتفاهم بين نظامين كبيرين للأخلاق الاجتماعية و هما الهندوسية و الإسلام و الذين سيطرا على السيناريو المتعدد الديانات للهند.

ما هي أهمية التصوف في الوقت الذي دخلنا فيه القرن الحادي و العشرين؟ إننا نعيش عصرا متسما بالخلافات والصراعات و التوتر

هو ما تمثل في شخصية دارا شكوه أو سرمد أو مئات الألوف من المتصوفة الذين بدأوا يتدفقون في هذه الأرض المضيافة و الكريمة منذ القرن السابع وعملوا على نشر رسالة الحب و المساواة و دمجوا أنفسهم في جماهير الناس فأصبحوا و كانهم من بينهم.

تعرف الهند كارض ازدهر فيها التصوف و تطور فيها مزيج من العناصر المحلية في جانب و تلك التي جاء بها المستوطنون من الخارج في الجانب الآخر.

و في عالمنا المعاصر الذي هو مقسم بفعل الكراهة و النفور و الطائفية الضيقة فان الفكرة المحورية للتسامح و الأخوة التي نشرها المتصوفة تتيح لنا القوة و الامل في بلد ديمقراطي مثل الهند قد وضعت أسسها على أعمدة العلمانية و التعددية و التسامح.

و هذا العدد للمجلة يجسد و يبلغ الرسالة الخالدة و ذات صلة للتصوف.

راكيش كومار

مدير عام

المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

كلمة التحرير(للطبعة الإنكليزية)

عقدت ندوة دولية في الفترة ما بين ١١-١٣ نوفمبر ١٩٩١ في فيجيان بهاوان (Vigyan Bhavan) في دلهي الجديدة امتدادا لذكرى ميلاد مولانا آزاد المئوية التي أحيتها الحكومة الهندية سنة ١٩٨٨ و اشترك فيها علماء من سبع عشرة دولة و قُدّم فيها خمسون بحثا، و كانت الدول التي اشترك منها العلماء في الندوة بالإضافة إلى الهند، هي أفغانستان، بنغلاديش و كندا، تشيكوسلوفاكيا، فرنسا، اندونيسيا، إيران، إيطاليا، اليابان، نيبال، باكستان، تايلاند، تركيا، بريطانيا، الولايات الأميريكية المتحدة و الاتحاد السوفيتي السابق.

قرر رئيس المجلس الهندي للعلاقات الثقافية و هو رئيس الجمهورية الهندية حاليا، إخراج مجلد يحتوي على مقالات منتخبة إجلالا و تقديرا للشخص الذي تعقد الندوة لذكراه، و لتصل وجهات النظر و المناقشات التى جرت أثناء الندوة إلى أوسع ما يمكن من الحلقات. و قد شكلت لجنة تحرير فوض إليها أمر الانتقاء الدقيق على أساس الموضوعات التي عولجت في المقالات المختلفة. و كان الأمر صعبا للغاية لأن كل مقالة عالجت وجهة نظر معينة. و حينما كانت تعدد المقالات في موضوع واحد تم اختيار واحدة منها على أساس علاقتها و معالجتها الشاملة للموضوع. و كان الاختيار هينا نسبيا عندما لم

و الازمات.. عصر ينشر فيه السلم العالمي في المواعظ فقط و يضرب به عرض الحائط عمليا، و من واجبنا في عصر كهذا ان ننكر ما علمته جماعة المتصوفة و النساك عن قداسة الحياة و الاحترام حتى لارذل مخلوقات الله على هذه الارض. و من واجبنا اليوم أن نتغلب على التحديات المتمثلة في الإرهاب و الكراهة و الطائفية و محاولة تحريف الدين من أجل مكاسب سياسية و نحتاج في ذلك أكثر من أي وقت مضى لرسالة الحب التي نشرها المتصوفة و المفكرون.

و العدد الذي نشر بمناسبة ذكرى ميلاد مولانا أبو الكلام آزاد ليس إشادة فقط من شعب إلى فرد كان مثالا حيا للمذهب الصوفي و إنما هو تلبية لحاجات العصر الذي نعيشه..

نجمه هبة الله

رئيسة المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

الدينية، و ذلك حين لم يكن من الممكن خلق اي مبرر، فقيل إن العرى هو ضد السلوك الإسلامي... واخبر (أي الملا قوي) اورنجزيب انه جمع شهادات كافية للإعدام بسبب الكفر".

ثم يثبت آزاد بقوة و حماس في سرده استشهاد سرمد الشهيد علاقة التصوف بالعصر الحاضر.

تم طبع المجلد في ثلاثة اجزاء وفقا لجلسات "ندوة التصوف": التاريخ و الفلسفة، التصوف و الفنون، و علاقة التصوف بالعصر الحاضر. و ليس ثمة ترتيب معين في داخل الأقسام، فيمكن أن تجد تحت موضوع معين موضوعات اخرى، و ذلك لتعقد الأبحاث المقدمة. والمنهج المتبع التي هنا ممتع، لأن ترتيبة في مثل هذه المجموعة يكون دائما تابعا لافكار المشاركين، عندما تتعدد الأبحاث في موضوع واحد فيكون كل واحد منها مخططا حسب نظرة الكاتب الخاصة إلى الموضوع.

نحاول في الفقرات التالية تقديم موجز لجميع الأبحاث المقدمة بغض النظر عما إذا ذكر البحث في هذا المجلد بكامله او خلاصة منه و ذلك لتتجلى روح الندوة في كلمة المحرر.

احاطت الأبحاث الاربعة و العشرون التي قدمها العلماء الهنود جميع اوجه انتشار التصوف في أرض الهند و تأثيره في شعب هذه البلاد. و كان موضوع بعض المقالات الصفة المحلية التي اكتسبها التصوف في الهند و تأثيره في التقريب بين الناس المختلفين في العقائد، كما نوقش تأثير التصوف في البنجاب بجوانبه المختلفة في خمس مقالات،(و عدد

يـسـتطع الوافدون أن يقدموا مقالاتهم بانفسهم أو لم تكن عناوين الأبحاث تـخـص مـوضـوع الـندوة. على كل حال همناهو ان يكون للقراء نصيب في جـمـيـع مـا قـدم في الندوة فلذلك الحقنا بالمجلد قسما خاصا لملخصات هذه الأبحاث.

و كـان آزاد الـذي ولـد فـي عائلة معروفة بعلمها وتقواها، و تربى في بـيـئـة تـحترم مبادىء التصوف و الطريقة و السلوك متاثرا جدا بالتصوف، كـمـا يـنـعـكـس فـي وصيته لأهل التصوف التي يهاجم فيها قوة السلطات أو الـحـكـومـات. كـما يعكس وصف العلماء الصوفية في "التذكرة" إجلال الـمـؤلـف الـعـمـيق للذين فضلوا حبل المشنقة على التنازل من حقهم في حرية العبادة حسب اهتدائهم. و هذه هي الفكرة الرئيسة التي تدور في كل آثـاره رغـم أنـه لـم يـستخدم المصطلحات الصوفية. و خير مثال لذلك هو الـمـقالة التي كتبها سنة ١٩١٠ بعنوان "سرمد الشهيد" بإلحاح من الخواجه حـسن الـنـظـامـي، و لـذلـك لـيس من الـغـريـب أن يـكـون آزاد عـامـلاً و إلـهـامـا لـجمع العقول و الأفكار للتباحث في أهمية التصوف في العصر الـحـاضـر. و يـنطبق تعليق مولانا آزاد على استغلال الدين لخدمة السياسة فـي كتابته عن الفتوى العالمجيرية ضد سرمد باستغلال خدمات الملا قوي قـاضـي الـقـضـاة آنذاك، على عهدنا الحاضر كما كان يخص تماماً حينما يقول:

"اسـتـغـلـت الـسـيـاسـة فـي آسـيـا دائـما الدين لتمويه شكله و صـورتـه. و كُسـيـت إعـدامـات سـياسية كثيرة بزي الهرطقة

بيت القصيد في الندوة و قد نوقش تصوفه مناقشة مستوعبة و تكلم الكتاب حتى عن استخدامه رموز الطير و ذلك لبيان موضوعاته الشعرية بطريقة عاطفية قوية و مؤثرة.

و بحثت الدراستان "التصوف في كشمير" لـ ع. ق. رفيقي، و "تواجد الاحتجاج الاجتماعي في الأدب الصوفي" لمحمد إسحاق خان، تأثير التقشف و الرياضة الهندوسية في المتصوفين الكشميريين بالأخص في سيد علي الهمداني و ناند ريش (الشيخ نور الدين). يلاحظ إسحاق خان مستكشفا الدليل على الاحتجاج ضد التقاليد الاجتماعية في أعمال نور الدين الريشي على سبيل المثال استياءه البالغ من السيادة البراهمية و الاستبداد الطبقي في كشمير في القرن الرابع عشر. و جاءت الدراسات الأخرى الخاصة بالتقاليد الثقافية الهندية المنعكسة في أعمال الصوفية الأدبية خاصة في المقالات التي قدمها كل من سافيتري تشاندرا شوبها و نظام الدين غوريكار و رام سينغ تومار و سام بهاجان و أنور معظم و نائينا ديفي و ن. ب. غفوروفا و ماجدة أسد و محمد عثمان عارف. و جاء هذا الجانب بطريقة مستوفاة في أبحاث خليق أحمد نظامي و نثار أحمد الفاروقي و بيشامبار ناث باندي، و تعتبر هذه الأبحاث بسطا مهما لتزامن الثقافة الصوفية مع التقاليد الهندية و توافق بعضها مع بعض. و تحدد مقالة ب. ن. باندي "الفيدانتا و التصوف" العلاقة التكافلية بين الاثنين:

"نحن أولاد الأرض الأم ،و هذه الحقيقة هي مفتاح وحدة الجنس

الـمـقـالات الـمـذكـورة فـيـمـا يـلـي سـت. المترجم): "الصوفي و الشاعر: "ديـالـكـتـيكية الألوهية و الإنسانية" لعطار سينغ، و "تأثير البابا فريد في الـبـنـجـاب" لـغـور تشاران سينغ، و "مساهمة الشعراء الصوفية في اللغة و الأدب و الـثـقـافـة البنجابية" لهارنام سينغ تشان، و "انعكاسات التصوف فـي الأدب الـبـنـجـابـي" لكارتار سينغ دوغال، و "التصوف في البنجاب عبر الـعـصور (و) و القدم الزمنى لكلام الشيخ فريد في آدي غرانث" لجاسوانت سـيـنـغ مـارواه، و"رمـز الـطـيـور في شعرالشيخ فريد" لمان موهان سينغ. ركـزت الـمـنـاقـشات على اعمال الشعراء الصوفية مثل الشيخ فريد و شاه حـسـين و بـولهي شاه و سلطان باهو. و كانت وجهة النظر العامة أن جميع هـؤلاء الـصـوفـيـة كـافحوا ضد اتباع الإنسان الأعمى لتقاليد الديانة التي تنتمي إليها، و ذلك لأجل توسيع نطاق الوعي بالإنسانية و الحرية. و المعنى الـحـقيقي للفكرة التي تم تلقينها مرة بعد أخرى من قبل المعلمين السيخ (Sikh Gurus) هو كما يقول عطار سينغ يتمثل في التأليف بين طموحات عـامـة الناس بغض النظر عن عقائدهم و مركزهم الاجتماعي لخلق حياة روحـانـيـة اغـنـى. و أثـبت حسب ما يقول هارنام سينغ الموقف المتسامح الـداخل في صلب التقاليد الصوفية و سياستهم في الأخذ و العطاء، تأثيره الـبـعـيـد الـمـدى فـي حـولـيات الأدب و الثقافة و التاريخ الديني للبنجاب. و يـعتبر بابا فريد جسرا بين طبقات الشعب المختلفة في البنجاب و كذلك بـين الـشـعـبـين الهندي و الباكستاني. و كشف عدد من الكتاب عن التشابه بـين آدي غـرانـث و فريد باني (كلام فريد) و كلهم أشاروا إلى اهتمام الغورو نـانـاك و الـغـورو أرجون ديف به. و كان الشيخ فريد الشاعر الصوفي الزاهد

ينطق بها في ولاية أوترابراديش لغة الشعر كما ناقش تومار في بحثه: "الشعر الصوفي في الأودهية" و قدمت فيها أعمالا ممتازا كاعمال محمد جائسي "بادماقات"(Padmavat) و داوود "تشاندايان"(Chandayan) و كوتبون (قطبن) "مريغافاتي"(Mrigavati) و مانجهان "مادهومالتي"(Madhumalti)، و هذه الاعمال استمرار لافكار التصوف و البهاكتية. و يقارن غفوروفا بين "نيرجونا بهاكتي" (Nirguna Bhakti) لكبير الذي يرفض نظام الطبقية و الطقوس الدينية و التقاليد و الرسوم لنظمها في قالب المثنوي و أشعار جائسي في التصوف التي تعتبر فولكلورا. و كان واضعو نظم التصوف في الريف من عامة الناس فوصلوا إلى الجماهير و ابلغوا رسالاتهم بالعامية السائجة. و الشيء المهم في التصوف كنظام اجتماعي هو كما يقول معظم الباحثين أن الصوفية عاشوا بين الشعب و خلقت زواياهم جواً عاماً للأخوة الشعبية بين الهندوس و المسلمين. و يناقش غوريكار في مقالته "الطريقة الجشتية و الموقف العلماني" استخدام الشيخ فريد الطرق الروحانية و الممارسات الهندوسية (Hinduism) و الجاينية (Jainism) و البوذية (Budhism) و التقاليد الفايشنافية (Vaishnavite) و الشائفية (Shaivite). و تمكن مشائخ السلسلة الجشتية لتكيفهم مع الأوضاع المحلية و ببيئة البلاد من جلب عدد كبير من الاتباع من جميع الانواع و الافكار.

و كان مولانا الرومي موضوع أبحاث عدة، فكتب محمد صديق سيلاني "مولانا آزاد و مولانا جلال الدين البلخي" و افضل اقبال

البـشري الـجـوهـريـة الأساسية، و هذه الرسالة نشرها بطريقة سـلـمـيـة الـصـوفـيـة و الـنـسـاك مـثـل مـولانـا الـرومـي و مـنـصور الحلاج و سرمد و شمس تبريز و الجشتي و نظام الدين الأولياء و بابافريد و كبير و دادو و شانتانيا و توكارام".

و مـقـالـة الفاروقي حول "امير خسرو بين يدي مرشده حضرة الشيخ نـظـام الـدين أولـيا" تلخص العلاقة بين الشيخ و المريد على أرض الهند. و يـوجـز خـلـيـق نـظـامـي فـي مـقـالـتـه: "تـأثـير الصوفية في المجتمع و الـثـقـافة الهنديين" مدى تأثيرهم و عمقه و يذكر أن التصوف دخل على الـمـسـرح الـهندي و نشر الوحدة الالوهية و الأخوة بين البشر فانبثقت من هـذا الـمـنـطـلـق بـنـية أفكارهم بكاملها و طريقة تعاملهم. أدى الإيمان بـوحـدانـيـة الإلــه وبـالاخـوة بـين الـبشر أولا إلى أن الأسر الإنسانية واحدة و عمق فيهم بالتالي اصول الإنسانية و النزعة إلى عمل الخير. فأكدوا شرف الإنـسـان كـإنـسـان و رفـضـوا جميع أنواع الطبقية و فتحوا أبواب التعليم الـديـنـي لـلـجـمـيـع و جعلوا الخلاص الروحاني في متناول يد الجميع من الـجـنـس الـبـشري. و بذلك مهدوا الطريق إلى الأساس المشترك للعمل من اجل الدين و الأخلاق و ذلك لجميع طبقات الهند الاجتماعية و الثقافية.

وتـأتـي ضـمـن مـاذكـر بـعـض الـدراسات الفردية الخاصة بالشعراء الـصـوفـيـة الذين قرضوا أشعارهم باللغة الهندية مثل الملاّ داوود وعثمان و الـذين عـرفـوا بـعـقـائدهم و ممارساتهم الهندوسية، فهؤلاء الشعراء كما تـقـول (شوبها) دمجوا بين التقاليد الهندوسية و الإسلامية و خاصة دمجوا بـين الـيوغية و البهاكتية و التصوف (الإسلامي). كانت لغة برج بهاشا التي

الـخلجي. و كانت نيبال كالهند مركزاً للصوفيــة و النســاك و الدراويش و الـزهـاد لقرون. و تم تاسيس المولوية في تركيا على يد ابن مولانا الرومي سـلـطـان ولـد، و كـانـت الاهـمـيـة الرئيسية في ممارساتهم المذهبية هي السماع الموسيقى و الرقص المتبع فيالطريقة المعروفة في تركيا. و أخذ الـتـصوف بنيانه العميق ـ حسب مقالة سيمناروفا ـ في آسيا الصغرى و إن ضـعـف تـاثـيـره بـطريقة ملحوظة بعد إقامة الجمهورية التركية. و عرف جـلال الـدين الرومي في الشعر التركي عن طريق يونس إمره الذي نقل إلى الـتـركـيـة الـفـصحى المبادئ الأخلاقية و الفلسفية لهذا الصوفي الإيراني العظيم.

و شـمـلـت الـدراسـات التالية الصوفية المغمورين "حكايات صوفي ريـفـي من سـلـطـنـة دهـلـي" لـسيمون دغبي، و "نشأة الطريقة الجشتية و تـطـورهـا و خـصـائـص مـتصوفيها بالإشارة الخاصــة إلى سيــد أشرف جهانجير" لسيد وحيد أشرف. و يقول دغبي إن أسرار المخدومين هو مـجـموعة الاقوال الماثورة الخواجه كرك قد شملت أحداث حياة الصوفي الزاهد الخواجه غورغ الكري. و لم ينصح سيد أشرف جهانغير الصوفي من الـقـرن الـثـامن تـلاميذه بالتخلي عن الامور الدنيوية. و وصف شوكت علي خـان الـمـخـطـوطـات الـنـادرة في التصوف و الموجودة في معهد "مولانا أبـو الـكـلام آزاد" للأبحاث العربية و الفارسية براجستهان، و قال إنها كنوز لأفـكـار الـصـوفـيـة. ويـحـقـق و يترجم معهد ماكغيل للدراسات الإسلامية الـنـصـوص الـصـوفـيـة غير المعترف بها من قبل علماء إيران و سيقدمها حسب قول المؤلف مهدي محقق "لعالم العلم".

"مولانا الرومي و الإنسان الكامل" و أم. جي. غوبتا "أثر مولانا الرومي في التصوف الهندي" و ماساتاكا تاكيشيتا "التصوف و كرامة الإنسان: (لدى) ابن عربي و الرومي" و ماريتا ستيبيانيانتس "الإنسان الكامل في سياق الثقافة العالمية" و محمود بروجردي "تأثير التصوف في الأدب و الفن" و يقول بروجردي: "و مع أن مثنويه العظيم يمثل خلاصة التجربة الصوفية لكن ديوانه "ديوان شمس" يعبر عن أفكاره بطريقة أفضل".. و اعتبر تاكيشتيا الاحترام غير المشروط للبشرية و الوحدة المتسامية لجميع الأديان عاملاً مشتركاً بين ابن عربي و الرومي. إن فكرة الإنسان الكامل الذي يتجلى مظهره التام في الإسلام في النبي محمد، هي ـ كما يرى ستيبيانيانتس ـ هدف مشترك بين البونية و التصوف. "إن الذي تحتاج إليه الإنسانية في الوقت الحاضر ليس معارضة التقاليد المختلفة بل تركيز الجهود للاستفادة من كل الثروة الروحانية المكتسبة في غضون التاريخ".

بحثت الطقوس السلوك الصوفي الممارسات الصوفية في البلدان المختلفة في عديد من المقالات و هي مقالات عبد الله سيبتوبراويرو "التصوف: تاريخه و أهميته في العالم المعاصر ـ التجربة الإندونيسية بالتطلع إلى القرن الحادي و العشرين" و أدهم روحي فيجلالي "تاريخ موجز للمولوية واهمية طقوسهما"، و عبد الكريم "وصول الصوفية إلى البنغال"، و محمد أمير الله الأسدي "التصوف و المتصوفة" و زينيا سيلناروفا "التصوف و الأدب التركي" تثبت كتابات ونقوش سيان(Sian) و سيتالمات (Sitalmat) التأثير الصوفي في البنغال أيام حكم بختيار

الذي جعل من التصوف قوة عظمى لنشر الإسلام. و تعرضت أناماري شميل لأحوال النساء الصوفيات مثل أمينة ساردارونية على منوال رابعة البصرية و للتكية البغدادية المقصورة على النساء. و يذكر شودكيويتس إن فهم "الفتوحات المكية" ـ مسألة معقدة و دقيقة. يقول الشيخ الأكبر: "لم أكتب رسالة واحدة في هذا الكتاب إلا بتأثير من الإلهام الرباني". ليس "الفتوحات" موسوعة مضطربة للمعرفة عن طريق الدرس و ليس مجموعة عن الفقرات غير المتجانسة التي وضع بعضها بجانب الآخر بطريقة عادية نتيجة للنزوة الإلهامية. و قد توجد علاقة قريبة مدروسة و ذات مغزى بين القرآن و كل ما كتبه ابن عربي: إن القطب أو المحور الذي ناقشه فيليبي كمظهر سري أكثر في المسلك الصوفي يعتبر أحيانا مبدأ و أحياناً أخرى شخصا. ثم يذكر: "بعد الاحتكاك المثير بين الثقافتين الإسلامية و الهندوسية تم تأسيس فترة زاهية للتزامن و التوافق بإشراف الصوفية و اليوجيين البهاكتيين". ثم يستمر بالقول رابطا ماضي التصوف بالأوضاع الحالية: "قد نكأ العالم الحديث جروحا جديدة و أوجدت ثغرات واسعة بين المسلمين و الهندوس ـ لا يمكن بعث السلام الحقيقي إلاعن طريق عمل روحاني في الوقت الحاضر. و العملية المحورية أو القطبية يمكن البدء بها الآن، هنافي دلهي في ظل "منارة قطب" و على آثار(مسجد) قوة الإسلام".

ويكتب مجتبائي أن النضج الثقافي المتلازم للصوفية أثناء فترة "دارا شكوه" البالغة القصر قد تم تلخيصه في (كتابه) "مجمع البحرين"

و قد شرحت بعض الجوانب المعينة من الحياة الصوفية بطريقة تخصصية وتعريفية واسعة في مقالات اس. ام. زمان "دور الخدمة الاجتماعية و المرأة في التصوف"، و ميشل شودكيويتز "بعض الملاحظات حول دور القرآن في كتابات ابن عربي"، و غيان غيوسبه فيليبي "وظيفة القطب من منظور التصوف"، و روديريك قاسي "اعتبار القرآن كلام الله: أبو الكلام آزاد و مسألة خلق القرآن"، و ام. اي. قاسم "وجهة نظر الصوفية في العلم": و سيد وحيد الدين "المنظور الفلسفي والصوفي للوجود مع إشارة خاصة إلى "مولانا أبو الكلام آزاد"، و فتح الله مجتبائي "الكتابات الفارسية و الهندوسية في التصوف: بحث عن أساس مشترك"، و غلام رضا أعواني "الدلالة الغيبية للمقامات الصوفية"، و تشائيوات ساتا۔ آناند "مشكلة النفس في الإسلام: قراءة في خطبة لعبد القادر الجيلاني"، و وليام تشتيك "رسالة صوفية من الهند في علم النفس"، و رياض الإسلام "دراسة مقارنة لمعالجة الفتوح في الوثائق الجشتية الرئيسة"، و جاغان ناث آزاد "إقبال و التصوف"، و سيد منال شاه القادري "السانت (Saint) و مترادفاته في القرآن"، و ريغولا قريشي "جعل الإسلام محليا: السماع في بلاط الزهاد الجشتيين". و تدل هذه المقالات على المجال الواسع الذي امتازت به الندوة.

يقول أس. أم. زمان حول قضية الخدمة إن الرسائل الصوفية مليئة بالإرشادات و الوصايا التي لابد من مراعاتها عند تقديم الخدمة في التكايا و الرباطات للمسلمين و كذلك لغير المسلمين. و كان هذا العامل الوحيد

الـحـذر و الاحـتـراس بـدم الـمحبين، و في الحالة السابقة سال الدم سيـلا من العروق المقطوعة من أعناق المحبين. لعل داراشكوه كان قـد مل حذر الناس مثل عالمغير. و لذلك فضل صحبة المجانين مثل سرمد".

و الـحـقـيـقـة أن آزاد كـان قد تعمقت فيه جذور التصوف لكنه كان لايحب إظهار ذلك في اعماله، و يوضح ذلك سيد وحيد الدين بقوله:

"لم يجد التصوف استحسانا في مذاهب علم الكلام الإسلامي، وإذاكان الأمـر كـذلـك فـمن الـصـعـب فـهـم الـتـزام الأنفس الصالحة الورعة بـالـتـصوف... و الشخصيتان الكبيرتان من بلادنا اللتان تعدان ممثلين لـروح الإسـلام تـمـثـيـلا جـيـدا، هـمـا مولانا آزاد و محمد إقبال و هما الضّدان المتكافئان اللذان يحدقان إلى وجوهنا بآرائهما المختلفة في الـتـصوف. أما آزاد لقد تعمقت فيه جذور التقاليد الصوفية بطريقة لا يمكن كتمانها".

و فـي النهاية قبل أن اقر بفضل جميع أعزائي السالكين او الصوفية و زمـلائـي الذين ساعدوني في إخراج هذا المجلد، أود أن أعترف بأنه كانت هـنـاك قـوة قوية من داخلي و إيحاء من الماضي شجعتني على تحرير هذا الكتاب، و تفصيله مايلي:

إنـه قـد ولـد في قهنديز بهراة سنة ١٠٠٦م شخص يدعى ابو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري و هو الذي عرف في العالم باسم الخواجه عبد الـلـه بير هراة، يرجع نسبه إلى ابي ايوب، احد الانصار او مناصري الرسول صـلى الله عليه وسلم و منه أخذ لقبه الانصاري. وصلت سلالته إلى الهند في القرن الثالث عشر و استقروا في (بانيبات) التي أصبحت مركزا للعلـم

الـذي يـقـارن فيه بين أفكار التصوف في الإسلام و الهندوسية. جعل "دارا" نـظـريـة زرع التعاطف و التفاهم بين الطائفتين الهدف الرئيسي لمساعيه الاجـتـمـاعـيـة و الـفـكـريـة كما ينعكس في ترجمته للأوبانيشادات (السر الاكبر) و غيتا و لاغو يوغا فاشيشتا و الكتابات الهندوسية الأخرى. "و تشير هـذه الـكـتـابـات إلـى مـوقـف عـدد كـبـيـر من الـمفكرين المسلمين تجاه الـهـندوسية و تعكس تفاهمهم للمعتقدات و التصورات الهندوسية، و تقدم مـثالا واضحا للأسس و الطرق التي يمكن التقاء الإسلام و الهندوسية عليها و كيف يمكن لهما أن يفهم أحدهما الآخر".

قـدمـت خـمـسـون مـقـالـة في الندوة، اعتبر أصحابها التصوف حلا لـلانـحـلال الإنـسـانـي فـي الـعـالـم. و يـعـتبر رشيد الدين خان في مقالته: "التصوف حاجة الوقت" (عنوان مقالته الكامل: "دور التصوف في بناء قيم حـضـارة الـهـنـد المركبة" المترجم) تطبيق التعاليم و المبادىء الصوفية عـلاجـا لإنقاذ الإنسان الضائع و لاسترجاع رقة شعوره و يرى في ذلك مبررا لـلـنـدوة. و يـقـول ولـيـام تـشـيـتـيـك في "رسالة صوفية من الهند في علم الـنـفـس": يـعـير الغرب اهتماما بالتصوف للاعتقاد السائد فيه بأن طريق الـتـطـور الـتقني الذي يندفعون إليه طريق انتحاري. يتطالب اليوم وجودنا الـعـقـلاني كثيرا من الدهاء و الحصافة لضمان مقامنا و مركزنا في القرن الـحـادي و الـعـشـرين. و فـي الـوقـت الـذي انقطعت فيه الاسباب نجد في كلمات آزاد في "سرمد الشهيد" مناشدة قوية"

"نـفـضـل فـي كـل الأحـوال انـغماس دارا شكوه في اللاعقلانية عن عقلانية زمرة عالمجير و معقوليته. و في الحالة الأخيرة صبغ سيف

اود أن اشكر شكرا مقرا بالعرفان و الجميل جميع من جعلوا هذا العمل ممكنا. من بينهم خمسون مشاركا من العلماء البارزين من جميع انحاء العالم ، و المجلس الهندي للعلاقات الثقافية الذي قدم تقدمة متسمة بالاحترام و الإجلال لمؤسسه بتنظيم هذه الندوة و بقراره لإخراج هذا المجلد ليكون سجلا مستقلا للأجيال المقبلة. و اقدم امتنان الملايين من الرجال و النساء من العلماء و المفكرين العالمين الذين ينقلون الحكمة من هذا الجيل إلى الجيل التالي، لفخامة رئيس الهند الدكتور شانكر دايال شارما الذي عبردائما عن احترامه لمولانا آزاد في شكل مشاريع واقعية لنشر أعماله و تطويرها. و كان أعضاء هيئة التحرير مصدرا لشحذ الهمة والمساعدة و كذلك أعضاء المجلس العلماء، أخص منهم أميت داس غوبتا، و اوبى مادان. و شكري الجميل لغولزار احمد النقوي مدير مجموعة مولانا أبوالكلام آزاد إحدى المحفوظات الهندية القيمة، لقد منحني السيد النقوي الأمل في وقت الياس.

و انا اقدم بالغ شكري و امتناني للدكتور مباشر حسن الذي أعلمني بأجدادي المتصوفة و أعطاني عزما للمواصلة في هذه المهمة و للبيئة الآمنة المشجعة للعمل في مكتبة و متحف نهرو التذكاريين.

سيدة سيدين حميد

و المعرفة و وجد الصوفية و الأولياء بيئة مثالية لإلقاء دروس التصوف و السلوك و الروحانيات. و اسم حضرة بوعلي قلندر اسم مألوف بين العلماء، و يحترمه أصحاب جميع العقائد كما ينكر حضرة مخدوم صاحب و الخواجه ملك علي الأنصاري بالاحترام و التقدير نفسه.

ما زال تاريخ حياة الخواجه ملك علي تاريخا شفويا. لذلك أريد أن أسجل حادثا جديرا بالملاحظة لتجديد وجهة النظر التي بينها هذا الحادث، و يتعلق بموضوع سرمد الشهيد، و كذلك بموضوع الندوة، و هو حادث أول لقاء بين ملك علي الأنصاري و الشيخ قلندر. كان الخواجه جالساعلى مائدته فجاءه خادم له يقول إن فقيرا على الباب، أمره الخواجه بإحضاره فتردد الخادم فسأل الخواجه لماذا تتردد؟. "إنه عار و يقول إنه لن يحضر عندكم في هذه الحالة". أزال السيد منديله الكبير و أرسل للشيخ قلندر ليستر عورته و يحضر لكى يتناولان الطعام معا. ثم عندما اتهم بمثل اتهام حضرة سرمد و أفتى الفقهاء بقتل الشيخ قلندر و اعتبروا العرى خلافا للشريعة سأل الإمبراطور بلبن هذا العالم عن رايه في الموضوع، فجاء جواب الخواجه ملك علي الأنصاري بهذا الشأن ملخصاً روح التصوف، لقوله: "هو ليس بعار بل هو مجنوب بالحب الإلهي".

اذعن بلبن لحكمة ملك علي، و عاش الشيخ قلندر سنوات كثيرة، نشر رسالة الأخوة العالمية. و يشد الرحال اليوم إلى قبره أصحاب جميع العقائد.

أهدي مساهمتي في هذا المجلد إلى الشخص الذي رحب بالشيخ قلندر من أولاد بير هراة و أبي أيوب أحد أنصار الرسول و إلى سبع مئة عالم و فاضل الذين عاشوا في بانيبات (Panipat) في تلك الأيام.

مدخل

يلاحظ جاك دي ماركوت في كتابه (Introduction to Comparative Mysticism):(مدخل إلى التصوف المقارن) "أنه يبدو أن التصوف يمكن أن يحل معظم المآزق تقريبا التي يواجهها جيلنا في جميع طرق الفكر و النشاطات. و من هنا يجب أن تكون محاولتنا بأن ندرس وسائلها العلاجية و أن نبرز الرسالة التي خزنها (التصوف) للإنسان الحديث الحائر" (ص ١٨). و هذا هو في الحقيقة مبرر هذه الدراسة: صلة التصوف بحاجات المجتمع الحديث.

يقال إن التصوف ليست له سلسلة نسب (معروفة). و هو قديم قدم الإنسان نفسه و هو أصداء الطلب السرمدي في روح البشر بأن تكون له خبرة مباشرة مع الحقيقة الأبدية. و منشأه على افتراض "بأن الإله قد كشف نفسه في الجنس البشري بأجمعه" و بأنه يمكن للجنس البشري ـ بغض النظر عن طبقاتهم و ألوانهم و عقائدهم ـ أن يقوموا بالاتصال المباشر به. و تتألق شرارة الحب الإلهي على السواء في قلب العالم و الجاهل و الهندوسي و المسيحي و المسلم و السيخي. و هذا الامتياز ليس مقصورا على الألمعيين الدينيين او يمنعهم من أن يكافحوا لأجل فهم جوهر الحقيقة الإلهية، بل يمكن لراع ايضا ـ كما يشير الرومي ـ أن يقوم بالاتصال بالله و هو يرعى قطيعه في الأودية المنعزلة. يلخص عبد



لـتـجـاوز الـخـلاف و لـتـقـليل التناقضات و تحويلها إلى وحدة و يعزز تطور الإنـسـان الـبـاطني في النهاية علاقة اجتماعية فعالة أو بحد لفظ توينبي "يـؤدي إلـى نـمـو الـمـجتمعات الإنسانية" (Study of History مختصرا ص: ٢١٢ بـالايـجـاز). عـنـدمـا أدرك الـصـوفـي أن الـحقيقة تسيل فيه من مـصـدرهـا، تـصـبـح أمنيته "أن يكمل خلق أنواع البشر". وعن طريق هذا الـعمل ـ كما يلاحظ برغسون في " Les Deux Sources de la Morale et de la Religion" تـصـبـح الـمـجـاهـدة الـصوفية مجاهدة إبداعية. و يـلاحـظ "ان اتجاه الصوفي هوالاتجاه الحقيقي لحيوية الحياة". لذلك لا يـمـكن اعتبار موقف المتصوف مجرد حالة التأمل الأناني و المنعزل و غير الـمزودة بتيار الحياة الاجتماعية و تدفقها. "مراقبة الصوفي" كما يلاحظ الـدكـتـور رادهـا كـريـشـنـان بـغـيـر الـصـلاح الـعـمـلـي ليس بكامل (عن: Mysticism in the Upanishads ص ١٠٦). يعمق الابتعاد عن المجتمع، مـصادر نشاط الحب للغير و نكران الذات، و عندما يرجع من عزلته فيوجه كـل طـاقاته لخلق عالم مثالي للأقدار في عالم مكافح و ملئ بالاحـــــزان و الأوجـاع. عـنـدمـا يـمـتنع الإله أن يكون أسطورة دينية أو فكرة تجريبية مـنـطـقـية للوحدة، و يدرك كحقيقة محيطة بالجميع و موجودة في خبرة الـواحـد الأخـلاقـيـة و الـفـكرية و الجمالية فيغير أسلوبه الكامل بطريقة ثـوريـة تـجـاه الإنـسـان و المجتمع. شعور واحد بالوجود الإلهي حول نفسه يـعـطـي الـحـيـاة قيمة فائقة و يحاول الصوفي أن يدرك الذات الإلهية في عـلاقـتـه الـديـنـامـيـة بـهـذا الـعالم المتناهي. يبدأ الشيخ علي الهجويري الـمـعـروف بـ داتـا غانج كتابه "كشف المحجوب" بحكاية يوضح فيها بانه كـيـف يـحول الشعور بالوجود الإلهي فكر الإنسان و تعامله. و يجعل الإنسان

الله يوسف ما جاء في سورة الجمعة (و رقمها ٦٢) فيقول:

عناية الله بجميع مخلوقاته شاملة
و حبه للجميع ـ للجاهل و الوضيع
و كذلك للعالم و ذي المراتب العليا
الآن و للأبد لا يمكن لاحد أن يدعي
بغطرسته أن نعم الله ملك له أو مقصورة عليه
ولا يشترك فيها غيره

(The Holy Quran ص ١٥٤٤)

التوق إلى الوصول إلى الله و كسب معرفته (أو نيرفانا) إنما هو جزء لا يتجزأ من الروح البشري. و الذين يطمحون إلى تكميل شخصياتهم و تطوير الإدراك الكوني، يرجعون إلى خبرة التصوف: المصدر الأصيل للتنوير الروحي و السعادة. التصوف بهذه الطريقة يمثل مرحلة تلتقي فيها الأديان و تتبادل الخبرات في نطاق أوسع من الكفاح و الإنجازات الإنسانية. و هو في الجوهر بحث المخلوق عن خالقه. الذي ينجح في معرفة نفسه ينجح في معرفته أيضا.

(من عرف نفسه فقد عرف ربه)
عن طريق معرفة النفس فقط يسمو الوعي الإنساني إلى
مرتبته العليا و يقيم الانسجام التام مع
المقام الماورائي

تعالج جميع الأديان موضوع الله، و الناس، و الكون بطريقة أو أخرى. و يهدف التصوف إلى جلب التوافق التام بين هذه الموجودات الثلاثة و تطوير نظرتها العالمية التي ـ كما ينبغي أن يفهم ـ هي محاولة

يـحـصـل الصوفي على الفضيلة إلا إذا اتخذها منهاجاً في حياته. و هكذا يـصـبح مولانا أبو الكلام آزاد ممثلا لنظريات التصوف العالية و يقدم الدين كالزهاد المسلمين الأوائل بلغة حب الإنسانية و خدمة الجنس البشري.

يـقال إن دارا شكوه كتب مرة إلى الشاه محب الله الصوفي الجشتي الـبـارز فـي إلـه آبـاد سـائـلا عـمـا إذا كـان يـجـوز الـتـمـييز بين الهندوس و الـمـسلمين في أمور الدولة؟ فأجاب الشيخ المنكور أنه لا يجوز لأن النبي قـد أرسـل رحـمـة لـلـعالمين و ليس إلى طائفة معينة (مكتوبات). ذكر مرة الـشـيـخ نـظام الدين أوليا قصة للنبي إبراهيم. إنه لم ياكل طعاما بغير أن يـشترك معه في الأكل بعض الضيوف. و كان يمشى أحيانا أميالا بحثا عن ضـيـف. و كـان مـرة مـع مشرك فتردد بعض التردد في إطعامه، فنزل إليه العتاب الإلهي على الفور:

> "إنه يُنكرنى و أنا أعطيته الحياة و رزقتُه لمأة عام و انت غضبتَ عليه في لحظة واحدة فلا تطعمه". (فوائد الفؤاد)

انـبـثقت طبعا الإنسانية و اللاعنف و حب السلام، و الرحمة من هذا الـمـوقـف. استنكف الصوفية عن النزاع و الصراع في أي نوع أو شكل كان. بـدأت مـحـاولـتـهـم لـحل النزاع بدءاً من انفسهم، لانهم اعتقدوا أن النزاع الـداخـلـي اكـثـر الـمـاً من الـنزاع الخارجي. الشخص الذي ينجح في حل الـتـنـاقـضـات في ذاته يمكن له أن ياتي بالسلام و التوافق للآخرين. و كان غـورو ناناك يقول: "روح التوافق و الانسجام هو الذي يمسك كل نظام العالم بكامله" (Sayings ص ٢٦٠). و يردد إقبال الراي نفسه حين يقول:

هـذا الاعـتـقـاد الـصوفي في الله مواطنا في المجتمع العالمي الذي يكون الله فيه العقل الأعلى و البشر مظاهره.

بـهـذا يـصـبح التصوف رأس الرمح للنشاط الإنساني و يعزز الاعتقاد بأن جميع البشر عيال الله على الأرض (الخلق عيال الله). لايميز بينهم إلا بـالـتـقـوى و الاستقامة. صرح القرآن أنه بالتقوى يفضل إنسان على الآخر. سأل الناس غورو ناناك ماهو الأفضل الإسلام أو الهندوسية؟ فأجاب:

"بغير أعمال الخير كلاهما لايجدان مكانا في حضرة الله"

(Sayings ص ١٣٦).

اعـتـقد الصوفية المسلمون بأنه لا يمكن الوصول إلى الكمال إلّا إذا تـخـلـق الـصـوفي في حياته بالصفات الإلهية أكثر فاكثر. هذا هو خلاصة التعاليم القرآنية كما أشار إليه مولانا أبو الكلام آزاد في تفسيره "ترجمان الـقـرآن" (الـتـرجمة الإنكليزية ج ١ ص ٧٦). لابد للإنسان إذا أراد أن يمنح حـياته دلالة إلهية من محاكاة الصفات الإلهية مثل الرحمة و الشفقة كما تنعكس في نظام العالم بأسره.

نـصـح الخواجه معين الدين الجشتي الأجميري مريديه "أن يطوروا الـسـخـاء كالنهر و الحب كالشمس و الضيافة كالأرض" (سير الأولياء ص: ٤٦). عـنـدمـا تطلع الشمس تعطي الجميع الضوء و الحرارة بصرف النظر عن الـطـبـقـة و الـلـون و العقيدة و المرتبة أو الثروة، عندما تأتي السحب تـغـدق الـمـاء عـلـى الـسـواء عـلـى القصر و الكوخ. وتمد الأرض ضيافتها لـلـجـمـيع للمذنب و المتقي على السواء. هذه مظاهر الرحمة الإلهية، و لا

ص ١٣ ـ ١٤ و سير الأولياء ص ١٢٨ و ٤١١). وهذا المفهوم الثوري لعبادة الله، لـه تـاثير بعيد المدى في الفكر الديني المعاصر. و أضاف هذا المفهوم إلى النـشـاط الـديني بعدا من الدلالة الاجتماعية العظيمة و عين هوية الدين بخدمة الإنسانية.

اعـتـقـد أن الـمـجـاهـدة الـصـوفية مهدت الطريق لمعراج الإنسان الـروحـي. يقول الله تعالى: { والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، و إن الله لمع المحسنين }(العنكبوت (٢٩): ٦٩).

ويشرح نبي الإسلام مآل هذه المجاهدة قائلا:

"إن الـلـه تعالى قال:... و ما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبّه فـإذا أحـببته فكنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها". (صحيح البخاري)

و يـنـبـغـي أن ينظر إلى ملاحظة بابا فريد "بأن الفقير مسعود عمل أربـعـين سـنـة حـسـب مـا أراد الـلـه، والآن يـحـدث الـذي يـريـده مسعود" (خيرالمجالس ص ١٨٢) في ضوء هذا الحديث المذكور آنفاً.

وقـد أكـدت الـتـقـاليد الصوفية في جميع الأديان على وجهة النظر هذه. يقول بهاغاواد غيتا:

"عندما ينبع نور الحكمة من جميع جهات الجسد فحينئذ ينبغي أن يعرف أنه يزداد التوافق و الانسجام". (من الترجمة الإنجليزية لاني بيسانت ص ١٩٣).

و يقول في مكان آخر:

"يعلو كل من يستقر في التوافق و الانسجام إلى المكانة الرفيعة.

ہیں جذب باہمی سے قائم نظام سارے پوشیدہ ہے یہ نکتہ تاروں کی زندگی میں

"إن نظام العالم قائم على أساس التجانب
وهذا السر مكنون في حياة النجوم".

يلاحظ توينبي في كتابه A Historian's Approach to Religion "إدراك مؤرخ للدين أن رسالات الأديان السامية ليست بينها أية منافسة بل يكمل بعضها البعض. و يلاحظ كذلك أن الاختبار العملي لديانة ما دائما و في كل مكان هو نجاحها أو فشلها في مساعدة الأرواح البشرية في استجابة تحديات المعاناة و الذنوب. و يشير تاريخ التصوف إلى أن الصوفية اهتموا دائما في خدمة البشر كطريق وحيد للوصول إلى الله. يؤيد حديث للرسول ذكره مولانا ابو الكلام آزاد في تفسيره "ترجمان القرآن" موقف الصوفية هذا كليا فيذكر:

"إن الله تعالى يقول يوم القيامة: ياابن آدم! مرضت فلم تعدني، قال: يارب!
كيف اعودك و انت رب العالمين، قال: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده،
اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده"، (رواه مسلم في حديث عن ابي هريرة. المترجم).

سئل مرة الخواجه معين الدين الجشتي عن أعلى اقسام العبادة. قال ليس ذلك إلاّ إطعام الجوعان و مساعدة الناس في المحنة و الكرب (سير الأولياء ص ٤٦). و صرح الشيخ نظام الدين أوليا أيضا بعبارة واضحة لا غموض فيها أنه يجزى المتدين على مساعدة الناس في المصيبة أكثر مما يجزى به على الصلوات الشكلية المحضة و الاستغفار (فوائد الفؤاد

بالذكر ما أشار إليه الدكتو رادها كريشنان في عبارته التالية:

"إن القضاء على كل ديانة ما عدا ديانته يعتبر نوعا من البلشفية في الدين، التي يجب علينا أن نحاول منعها. ويمكن أن نفعل ذلك إذا قبلنا حلا على غرار الحل الهندوسي الذي يطلب وحدة الأديان ليس بشكل "مذهب مشترك" بل بشكل مطلب مشترك".
(The Hindu View of life ص ١٢).

وهذا هو المطلب المشترك الذي حاول الصوفية تطويره و تعزيزه.

وقد وجهت هذه المجاهدة الصوفية إلى بناء الشخصيات المنسجمة و المستقلة خلقيا الشخصيات التي كرهت من الذنوب و بذلت الجهود لإيجاد نظام خلقي أفضل للمجتمع. يقول الصوفية: إن أى عمل يعبر من ثلاث مراحل ثم يكمل، المعرفة و الشعور و الإرادة. و يمكن القضاء على الإثم بالتأثير فى طرائق المعرفة. و اقوال الصوفية في القرون الوسطى مشحونة بأمثلة الأساليب و الطرق المؤثرة جدا و الرامية إلى خلق التأثير في المعرفة تمهيدا للضمان عدم ارتكاب الاثم.

و حاول الصوفية بمثل هذا الجهد و النشاط تخفيف المصائب و المحن الإنسانية في القرون الوسطى. و على كل حال كان هذا العمل الذي قام به الصوفية صعبا كما كان معقدا جدا. إن الدوافع الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية إلى جانب الأخطاء الإنسانية و النقائص الذاتية قد زادت المحن و الشدائد الفردية. و قد اتخذ الصوفية جميع الوسائل الممكنة لجلب التسلية إلى قلب الإنسان. و كان الشيخ نظام الدين أوليا

يسكن النشيط في المحل الوسط و ينزل الكسول إلى الحضيض مغمورا بالصفات الخسيسة". (ص ١٧٥)

"و الذي يعبدني خاصة برياضة روحية (يوغا)، يستحق ان يصير خالدا بسبب عبوره الصفات الجسدية". (ص ١٩٨)

يلخص ديفيندارناث طاغور روح التقاليد الصوفية الهندوسية في العبارة التالية:

"عندما ينبذ المرء، جميع الملذات و الشهوات التي تكون في القلب فحينئذ يصير الإنسان الفاني خالدا و يجد الله حتى على هذه الارض" (Offerings ص ٢٦)

عندما صار المعراج الروحي هدفا لمجاهدة التصوف إذ ذاك صار بحر الأسفار الصوفية الذي كان غير مرسوم من قبل، مخططا و مرسوما من قبل السالكين على الطريقة الصوفية. وقد حددت قواعد السلوك الصوفية في جميع الأديان بطريقة أو أخرى مراحل الرحلة الصوفية أو السلوك الصوفي. و على كل حال إنهم قد سبقوا الآخرين في وضع نظام كامل للمعراج الروحي. و قد قسموا الرحلة الصوفية إلى مئات من المقامات و إلى عشرات من الأحوال التي يمر بها أي سالك خلال رحلته الصوفية حسب ما يقول إقبال: فإن علم النفس الحديث لم يمس حتى الطرف الخارجي من عالم التجربة الداخلية هذا (Reconstrction of Religious Thought in Islam ص ١٩٣).

و من الخطأ التاريخي أن يظن أحد أن الهدف الصوفي هذا يرمي إلى إيجاد مركب من جميع المواقف الدينية. و في هذا السياق يجدر

المحلية في الهند مثل الهندوية و البنجابية و البنغالية و المراثية إلى النشاط اللغوي الذي قام به الصوفية المسلمون والهندوس على السواء. و كانوا مرتفعين عن التعصب اللغوي، لانهم كانوا يعتبرون اللغات وسائل متنوعة للاتصال بالناس، و لتقريب بعضهم من بعض. و كان الأمير خسرو يفتخر بتعلمه لغات الهند المختلفة حيث يقول معلنا في بيت له بالفارسية:

من بزبانهای کساں بیشتری کرده ام از طبع شناسا گزری

"قد حصلت على كفاءة في عدة اللغات (الهندية)
لمقدرتي على تعلم اللغات". (نه سبهر ص ۱۷۲)

و في الوقت نفسه تم اكتشاف الأساليب و الطرق المختلفة للنظام الروحي و تجربتها. إن الصوفية قد استعاروا أنظمة ضبط النفس و المراقبة و التركيز من اليوجيين الهندوس. إن تبادل وجهات النظر و الآراء بين اليوغيين و الصوفيين الذي تم في مجالس الشيخ فريد بابا و الشيخ نظام الدين أوليا، قد أدى إلى اتخاذ الأساليب و الطرق المماثلة الخاصة بالتضامن العاطفي و النظام الروحي.

و كان التفريق بين الشريف و الرذيل الذي كانت الطبقة الحاكمة تمسك به بالنواجذ و الذي تراه مفصلا في الفتاوى الجهاندارية للبرنى كان شيئا مذلا و علقماً و مريراً عند الصوفية. فبينوا عمليا العمل بمبدا المساواة الاجتماعية في زواياهم و مجالسهم.

ينكر قول أبي سعيد أبي الخير بأن هناك طرقا بعدد الحصى تؤدي إلى الله، و لكنه ليست هناك طريقة أكثر تاثيرا من جلب السرور إلى قلب إنسان. ويخبرنا الأمير خسرو أن الشيخ نظام الدين أوليا كان يعتبر طبيب القلب لما كان يبذل من المحاولات لجلب السرور إلى القلب البشري. التسلية مع المواساة تارة و سد الحوائج المادية أحيانا، و لكن في معظم الأحيان ارتقاء الرغبات و تنسيق الطموحات من جديد هي التي تحل المشاكل الخاصة بالمحن الإنسانية. كان حسن صديقا للأمير خسرو، و كان لم يتسلم راتبه منذ عدة شهور، و لذلك حزن و تضايق، فذكر مشكلته للشيخ نظام الدين الذي سرد له الحكاية التالية:

> كان هناك براهمي ثري. و غرمه حاكم المدينة و صادر جميع عقاراته فأوصله إلى الفقر المدقع...،
>
> و التقى يوما بصديق له فسأله الصديق: "كيف حالك؟" فأجاب البراهمي: "بخير و سرور".
>
> فقال الصديق: كيف تكون سعيدا و مسرورا و قد اخذ منك كل شيء، فأجاب البراهمي:
>
> مازال زناري معي".
>
> فزال حزنه بسماع هذه الحكاية.

و لم يكن نشر الأفكار الصوفية للحب الإلهي و الإخاء العالمي ممكنا بغير بناء الجسور اللغوية و الاجتماعية لإقامة صلات مع الناس. و قد فتح الصوفية أبواب زواياهم و مجالسهم على مصراعيها للناس من أصحاب الطبقات و الديانات المختلفة. و يرجع الفضل كثيرا في تطوير اللغات

و هو الذي يدفع لي الراتب، لما ذا لا يجب علي الوقوف أمامه؟" لم يقتنع ضميره بذلك، و قال: "أنت عالم و هو جاهل، و انت حر و هو عبد، و أنت صالح و هو طالح". لم يستطع حامد أن يصل إلى حل مع ضميره، (وعرف) ان التنازل عن عزة النفس للحصول على دراهم معدودة لم يكن الصفقة الرابحة، فترك خدمة طغرل، و قضى بقية حياته في مجلس الشيخ فريد الدين غانج شكر في "اجودهن". و ثار طغرل فيمابعد على سيده في "لكهنوتي" و لكنه لم يستطع أن يحصل على الحرية التي كان يتوق إليها، و على عكس ذلك كانت ثورة ضمير حامد هي التي أطلقته من ربقة النظام الاجتماعي بأسره.

رفض الصوفية جميع تصورات التمييز الاجتماعي و العنصري. و جاء في "فوائد الفؤاد": "إن صوفيا لايعترف بالرق". و كان المعلمون الصوفية يستنكرون حتى التعبير الأخف عن التفوق المزعوم أو المفهوم ضمنا من جهة أي تلميذ لهم. و طرد الشيخ نظام الدين أوليا واحدا من اكبر تلاميذه هو مولانا برهان الدين غريب، عندما عرف الشيخ أنه كان يجلس بطريقة متغطرسة متكئا على وسادة حينما كان يقوم بالإشراف على إعداد الطعام في المطعم العام (لانغار خانه). و رفضوا كليا فكرة التنجس الجسدي بلمس أي إنسان كان، و هناك أمثلة أكل الصوفية الطعام مع المنبوذين. و كان الشيخ نصير الدين تشراغ دلهي الذي لم يتردد في الاختلاط حتى بالمجذومين.

و هذا الشعور بالإنسانية قد ساعدت الصوفية المسلمين في فهم الهند و الطبع الاساسي لمجتمعها المركب. و لم تكن الهند عندهم

و في الواقع أن القصر و الزاوية في القرون الوسطى كانا يعبران عن رمزين منفصلين يتمثلان في طريقين متضادين كليا للتوصل إلى الحياة. من حيث الحدود السياسية لسلطنة دلهي لم تكن الزوايا تشكل جزءا من هذه الإمبراطورية. كان يستقبل فيها مسكين معدم على الطريقة التي كان يستقبل فيها سلطان دلهي. و يوضح حادث مذكور في "فوائد الفؤاد" هذا الموقف بطريقة جلية. و هو أنه زار حاكم صوفيا كان مشغولا بترقيع خرقته برقعات من الثوب البالي الملقى على رجليه، تقدم إليه الوزير المرافق له مسرعا، و طلب منه ثلاث مرات أن يطوي رجليه، و لكنه تجاهل طلبه، و عندما اقترب الحاكم منه توجه الصوفي إلى الوزير و قال:"انظر هنا! قد ضممت يدي فلذلك أستطيع أن أمد رجلي". إن الصوفية بموقف عدم الاكتراث الرائع تجاه الحكام قد سجلوا مخالفتهم و كراهيتهم للأفكار الضيقة للطبقات الحاكمة. عندما كانت البلاد تدوي بطقطقة السلاح التركي، قام جو الزوايا بدور فعال كمصلح للجنون السياسي، و قد بقوا في أكواخهم المتداعية هادئين مطمئنين يلقون الدروس في حب الإنسان و المساواة بينما كانت جنود السلاطين تطلب حل المشكلات بالسيف و النيران. و يكفي هنا مثال واحد لإبراز موقف الطبقة الحاكمة الذي كان يثير ضمير أشخاص معينين للفزع إلى الزوايا لبناء شخصياتهم المهشمة. كان حامد في خدمة ملك طغرل، أحد المماليك النجباء للسلطان بلبن، استيقظ ضميره حينما كان يقف في يوم من الأيام أمام سيده فسأله: "ياحامد! لما ذا تقف أمام هذا الرجل؟" حاول حامد أن يهدئ وخز الضمير فقال: "لماذا لا اقف أمامه؟ أنا خادمه و هو سيدي،

الجو السائد في دلهي بعد وفاة بلبن و قبل استيلاء علاء الدين الخلجي على الحكم. و عمل الصوفية بالثقل الموازن في استبقاء الانسجام الأخلاقي في مجتمع القرون الوسطى. و كانوا يعتقدون أن بناء قاعدة ثابتة للعلاقة الإنسانية لا يمكن إلا بإسداء الخير و الإحسان إلى الجميع، و كانوا يقولون إن علاقة المرء بغيره يمكن أن تكون على احد الأنواع الثلاثة التالية:

(ا) لا يكون خيرا و لا شرا للغير، و هذا ما يحدث في عالم الجماد.

(ب) يمكن ان يكون خيرا للغير، لا شرا له، و هذا ايضا لا يكفي.

(ج) يجب على المرء أن يكون خيرا للغير، و لوكان الغير لا يجازيه إلا بالشر، و يجب عليه أن لا يتردد في إسداء الخير إلى المسئ إليه (فوائد الفؤاد ص ٩١).

و السلوك الذي يتوقع من الصوفي أن يتبعه حسب راي الشيخ نظام الدين هو المعاقبة و الانتقام من قوانين عالم الحيوان. "إذا وضع احد شوكة في طريقي، و انا كذلك وضعت شوكة في طريقه فسوف تعم الأشواك في جميع الأمكنة (فوائد الفؤاد ص ٨٧). إذا جوزي الشر بالخير فإن ذلك سيمنع الاشتباك و التوتر و يخلق الجو الملائم السليم في المجتمع. لا تكظم الغيظ، و اصفح عن الجاني لأن الكظم يؤدي إلى التعقيدات النفسية، و الصفح يقضي على جميع مثل هذه التوترات".

و قد اعتقدوا أن القضاء على الجريمة لايمكن بقوانين العقاب و القصاص. إنما يجب عمله هو ليس العقاب، بل الإقناع و فهم المصادر و المخابئ التى تلجأ إليها الجريمة و يتم ذلك بالتعاطف، و العزم على القضاء على هذه الملاجئ عن طريق الصبر و المثابرة، و فهم مشاكل

دار حرب، و لا دار إسلام، بل كانت أرض الله ذات هويات متنوعة و مخازن للحكمة، أرضاً مشى عليها الإنسان الاول آدم و زوجته حواء أول ما مشيا، و دفن فيها شيث و أيوب من الانبياء، و قال السيد جلال الدين البخاري مخدوم جهانيان مرة:

چندیں انواع نعمت ہا و الوان رنگ ہا بنی آدم و کنوز حکمت ہا کہ مخصوص
بزمین ہندوستان است در بحر وبر جہاں نیست

"هذه انعم الله الوافرة، و مثل هذا التنوع البشري و كنوز المعرفة التي اختصت بها الهند، لا يمكن ان نجدها في اي مكان آخر من العالم كله".

(سراج الهداية)

ما الذي يسبب تفكك المجتمع، و ما الذي يضمن توافر خيره؟ كانوا يعتقدون أن انشقاقا في داخل روح البشر يؤدي إلى مأساة التفكك الاجتماعي. و الطريق الوحيد لمنعه هو نوعية الاستجابة الأخلاقية في الإنسان. إن الشخصية المستقلة خلقيا و المتكاملة روحيا تكون حاجزا مؤثرا ضد النزعات الانقسامية. و بمثل هذه الشخصية وحدها يمكن استبقاء الانسجام الخلقي لمجتمع ما و استرداده.

مع قيام الحكم التركي في الهند حدثت ثورة في طبيعة المدن و الحياة الحضرية، و بالطبع تفاقمت الشرور و جاءت المساوئ مع هذا النوع من التطور الثقافي. تعطي القارئ النظرة السريعة في صفحات "قران السعدين" للأمير خسرو و "تاريخ فيروز شاهي" للبرني فكرة عن

"آئين أكبري." قد أثرت الطرق الجشتية و السهروردية و القادرية و الشطارية و الفردوسية و النقشبندية تأثيرا عميقا في الحياة الدينية و الاجتماعية للبلاد.

اتبعت الطرق الصوفية في الهند أساليب مختلفة للانتشار و التوسع. بقيت الطريقة الجشتية أكثر الطرق الروحية رواجا مقتصرة على مناطق الحدود الهندية. و مرت الطريقة النقشبندية بعملية التجديد و البعث على يد الشيخ أحمد السرهندي مجدد الألف الثاني، ثم تابعت طريقها إلى أفغانستان و العراق و سوريا و تركيا. و لا يمكن إنكار تأثيره الاجتماعي و الروحي في حياة شعوب هذه البلدان (انظر نظامي The Naqshbandiyyah Order في Islamic Sprituality نيويورك ١٩٩١ ج ٢ص ١٧٦ - ١٨٨). و ذهبت الطريقة الشطارية إلى إندونيسيا و أسست مركزها هناك.

إن تحليل المادة الأيدولوجية الخاصة بالطرق تزودنا بالمظاهر الاجتماعية الممتعة. صنعت فكرة وحدة الوجود التي هي جوهر أعمال ابن عربي و الرومي جسورا فكرية للوئام مع الفكر الهندوسي الأعلى الموجود في الأوبانيشادات. وقد أشار مولانا أبو الكلام آزاد حقا إلى انه الشرح الأقدم لفلسفة وحدة الوجود (غبار خاطر ص ١٢٠). و يوضح الأمير خسرو في بيته الفكرة الصوفية لعصره عندما يقول:

نیست ہنود ارچہ کہ دیندار چوما　　هست بسی جای باقرار چوما

و لوان الهندوسي ليس بمؤمن مثلنا

لكنه مع نلك يؤمن بأشياء كثيرة نؤمن بها

صاحبها بالمواساة. و الشرط الأول لتحقيق ذلك هو كره الذنب و ليس أن يكره المذنب الذي بدأ ينفر المذنب قد أغلق الأبواب لإصلاحه للأبد.

استخدام القوة يهول مشاكل الإنسان و يكبرها. يؤدي حب السلام و اللاعنف إلى إيقاظ ضمير المعتدي. و اللاعنف لايعني الاستسلام للقوي، بل هو تعبير عن العزم على إخلاص الإنسان لمبادئه و الالتزام بها بشجاعة مواجها جميع المحن و النكبات التي تقف في هذا السبيل. رفض الشيخ نصير الدين شراغ (سراج) دهلي المغادرة إلى ديواغري بأمر محمد بن تغلق و تحمل بالهدوء و الصمت جميع أنواع التعذيب التي تعرض لها جسمه النحيف، الجسم الذي كان قد نحف من قبل بكثرة العبادة و الاستغفار. و قد تجاوز محمد بن تغلق حدود الحكم في القرون الوسطى عندما طلب نقل زاويته من مكان عهد به إليه بالولاية شيخه الروحي المرحوم. احتج الشيخ على ذلك و قال بأنه بالرغم من التعرض للتعذيب فلن يخضع لهذا الأمر. ليس هناك أي تعليق على روح الإمبريالية الخلجية أفضل من البيت التالي الذي قاله أمير خسرو في رثائه لعلاء الدين الخلجي:

چرا باید گرفت آں کشور و شہر   کزاں ندہند بیش از چہار گز بہر

(لماذا يتوجب الاستيلاء على هذا البلد و المدن، و لن تحصل منها على اكثر من أربعة أذرع.)

و قد نشأ عدد من الطرق الصوفية في آسيا الجنوبية عبر الأزمان. و قد أشار أبو الفضل إلى أربع عشرة طريقة من هذه الطرق في كتابه

الفيلسوف الألماني ريهل أن:

"الله هو الهدف الذي يجب على الإنسان أن يسعى إليه إذا أراد أن يحتفظ بمنزلته الرفيعة". (Speeches ص ١٨١)

و هذه هي ضالة الصوفية المنشودة التي كانوا يريدون التقاطها.

خليق أحمد نظامي ☐

و كان ميرزا مظهر جانجانان يعتبر الفيداوات كالكتب المنزلة و فتح سبلا جديدة لتبادل وجهات النظر على المستوى العالي. تتميز رسالته المذكورة في "كلمات طيبات" بروح التسامح و التفاهم و العالمية. يمر الطريق كما يرى الصوفية بأطوار مختلفة من الفعل و رد الفعل و التفاعل و التوازن في الهند و يشكل ذلك دراسة مشوقة في مجال الأبحاث في ماوراء الطبيعة و علم الوجود. كان بحر الحياة (الترجمة الفارسية لأمريت كوند) للشيخ محمد غوث نواة لكتاب داراشكوه : "مجمع البحرين". كان الصوفية مهتمين بخلق الدمج و التكامل العاطفي أكثر من اكتشاف التشابهات النظرية.

شملت الأبحاث المقدمة في الندوة جوانب مختلفة من ضبط السلوك الصوفي روحيا و اجتماعيا و خُلقيا و نظريا. و نوقش فيها تأثير الشيوخ الصوفية كالرومي و ابن عربي و غيرهما و أفكارهم، و وصفت مراحل التطور الروحاني (المقامات) و تم شرح الأعراف المختلفة مثل الفتوح و لانغار (الإطعام العام) كما تم اقتفاء آثار الصوفية في المجتمع الهندي في القرون الوسطى. و رأت الندوة في مظاهر التاريخ الديني الواسعة أن التقاليد الصوفية قد قامت بدور مهم في المناطق و المجتمعات ذات الظروف المذهبية المتنوعة و التوجيهات الدينية المختلفة. و بدت آسيا الجنو بية و آسيا الوسطى مناطق ذات مجتمعات تعددية و تقاليد دينية متنوعة. و كان النشاط الصوفي هو الذي دمج المجتمعات في هذه المناطق. و كان الصوفية يتخيلون و يتصورون مجتمعاً مجرداً من التعصب و النزاع، مجتمعاً يكون فيه شرف الإنسان بكونه إنساناً و تسود فيه القيم الخُلقية. يلاحظ مولانا آزاد مقتبسا

تـعـد رابعة البصرية من كبار الصوفية من الطبقة الأولى. كل من كـتـب عـنـهـا، كـتـب انـهـا خرجت ذات يوم من بيتها و في إحـدى يـديـهـا دسـت فـيـهـا نار، و في الآخرى كوب من الماء، فسالها الناس: إلى أين ذاهبة أنت؟ "(فردت):

أريـد أن أحـرق بـهـذه الـنـار الجنة، و أريد أن أخمد بهذا الماء جـهـنـم، لتفنى الاثنتان، ثم يعبد الناس الله من أجله، و ليس طمعا في الجنة أو خوفا من النار".

مولانا أبوالكلام آزاد

غبار خاطر

المكتوب المؤرخ ٥/ديسمبر ١٩٤٣

سجن قلعة أحمد نغار

التصوف:
التاريخ و الفلسفة

الفيدانتا و التصوف:
دراسة مقارنة

ب. ن. باندي

(أ)

يرجع التصوف الفيدانتي (Vedantik Mysticism) في أصوله إلى الاوبانيشادات.(Upanishads). و الاوبانيشادات هي اقوال الرجال و النساء الذين وقفوا حياتهم و انشغلوا في متابعة الحق الأعلى، و كانت الحكمة عندهم لا تعني العقل فقط بل الروح باكملها، و لم تكن في الافكار و النظريات التي تهمهم، بل كان سلوكهم الشامل في الحياة كرهان أو مغامرة و كان النجاح ينحصر في فهم معنى و مصيرهما الإنسان و العالم. و آيات الأوبانيشادات مليئة بالانفعال المثير، و تستخدم كلمات توجد فيها الراحة و الفرج لتوتر الروح الشديد. و قال الحكيم سفيتاسفاتارا (Svetasvatara): إن الأوبانيشادات ألهمته عقوبته الذاتية و ببركة من الإله. و هي أحكام العرافين اوا لتنبؤات الغيبية في حالة النشوة الإلهية.

و الصعوبات الواردة في الشروح التفسيرية في بنية الأوبانيشادات كثيرة هائلة. و لا يمكن ان ننفى انها تعتمد على الفيداوات(Vedas)،

الأبارية التجريبية، و هي معرفة التعددية و الجانبية و الظاهرية، فبلغة كاثا الرائعة أن الخالق يجعل ثقوبا خارج الحقيقة، و من خلالها ينظر الإنسان إلى الخارج ليجد الحق. و عالم الأشكال هو تعبير عن الصفات التجريبية للكائن الأسمى. و تؤدي هذه الصفات إلى الأشكال التجريبية الظاهرية، و هكذا تعرف الظواهر بالظواهر.

أعضاؤنا الحسية و تجاربها، العقل و منطقه هي وسائل لاكتساب هذه المعرفة. و أساسها ازدواجية الفاعل المعروف و المفعول المعلوم. معلومات الحس التي عليها أساس المعرفة التجريبية تعطينا معرفة الدنيا الزائلة فقط و ليس معرفة الحياة السرمدية، هذا يعني أنها تعطي معلومات عن غيرها و ليس عن نفسها، و معرفة عن الحجب و ليس عن سر ما يخفى وراءها. و مثل هذه المعرفة مجرد قضية كلمات و ماهي إلا مسميات. و تصطحب هذه المعرفة أحاسيس الألم أو السرور، و كلاهما يؤدي إلى قلق الروح و عدم راحتها. و هي معرفة تخمينية و استطرادية، بل هي إعاقة في سبيل تحقيق الصدق و الصادق"ساتياسيا ساتيام"(Satyasya Satyam). و بعكس المعرفة العليا، فإن المعرفة العادية نسبيا في الواقع هي الجهالة "افيديا"(Avidya) و المعرفة الخاطئة أو الوهم "مايا"(Maya).

المعرفة البارية أو المعرفة العليا هي معرفة الحقيقة المطلقة و معرفة الحق في الواقع. و حصيلة الفيداوات هي حياة طويلة و السعادة في الأرض و منزل في الجنة بعد الموت. و مكافاة التضحية هي السعادة

و برغم نلك تقول الأوبانيشادات موضحة انها تتضمن فلسفة ماوراء الفكرة الفيدية، و تحتل المعرفة الفيدية في كثير من فقراتها درجة ثانية للحصول على أعلى أهداف الحياة إذاً لا نقول إنها مستعدمة القيمة. يعترف حكيم اسمه نارادا لسانات كوماراً(Sanat Kumara) في" تشاندوغيا أوبانيشاد"(Chandogya Upanishad) بانه قد درس رغ - فيدا(Rg-Veda)، ياجور- فيدا(Yajur-Veda)، ساما- فيدا(Sama-Veda)، اثارفا- فيدا(Atharva-Veda)، و العلوم الاخرى فاصبح من علماء الكتب المقدسة، ولكنه ر غم ذلك" لم يصبح عارفاً لآتمان(Atman). حتى أنني سمعت من مثلك أنه من عرف "آتمان" تغلب على المحنة و الحزن". و يعلّمنا كاثا أوبانيشاد "أنه لا يكسب آتمان بالتعلم، و ليس بالنبوغ و معرفة الكتب الكثيرة". و في مونداكا أوبانيشاد قيل عن الفيداوات الاربعة و العلوم المساعدة الستة بانها علوم ثانوية وضيعة لايمكن بها معرفة الحياة السرمدية.

رجع سفيتاكيتو(Svetaketu) الذي أرسله والده أروني (Aruni) لدراسة الفيداوات بعد اثني عشر عاما "مليئا بالعجب و الغطرسة و يعتبر نفسه من الحكماء"، و لكنه لم يستطع الرد على أسئلة والده عن الواحد، الموجود بذاته و بمعرفته يعرف كل شيء فيعلّم الوالد إبنه، و يرشده في هذا الموضوع.

يصنّف الاوبانيشادات المعرفة في نوعين أولهما يسمى بارا(Para) (الاعلى) و يسمى الثاني ابارا(Apara) (الادنى أو الأسفل). المعرفة

(ب)

تناقش الاوبانيشادات الوسائل التي يمكن بها تحقيق المعرفة العليا. و نهاية هذا المطاف هي معرفة البراهمان أو الاتمان. و لذلك يسمى هذا البراهما- فيديا(Brahma-Vidya) أو الآتمان - فيديا-Atma) (Vidya. فالاتمان هو:"السرمدي الخالد المحجب بالحقيقة (المجربة)". و ياتي مغلفا في الاسم و الشكل. يذكر التائتيريا(Taittiriya) الاغلفة أو الحجب المادية و الوظائفية و الحيوية و العقلية و المنطقية. و فيها يكمن الآتمان الذي هو خالص السعادة و الهناء.

و الطريق إلى هذا الحرم الأعمق منورة بالمعرفة العليا، و ترشد طريق المعرفة العليا إلى حالة الوحدة و تحقق الذاتية و إلى التقاء الوجود و التفكير. يسأل مائتري أوبانيشاد(Maitri Upanishad) سالك هذا الطريق:

الذي يبقى في الشعور
غير معروف، وراءالإدراك
محفوفا بالسرية
في ذلك أعمل فكرك و وعيك

وسائل المعرفة الدنيا "ابارا وديا"(Apara Vidya) هي المحسوسات و العقل و السبب الاستطرادي. و المعرفة العليا "بارا فيديا" (Para Vidya) هي بعكس العلم التجريبي، و وسيلة اكتسابها غير الاولى أعني تكتسب المعرفة العليا بكبت حركة أو نشاط الاحاسيس "برهادارانياكا(٣) (١ - ٥ - ٢٣)"، و بانقطاع التفكير التجريبي "موندا‌كا(٤) (Mundaka)"٣ - ١ - ٨.

و الـفـوز عـلـى الارض و رفـقة الالهة في الآخرة. و هد ف الأوبانيشادات هو النجاة من عبودية الزائل و الظاهر. مازال الإنسان يختار البقاء تحت الزائل الـمـتـصـلـف الـخـالـى من الـوعـي و الشعور فيبقى بعيدا عن مركز وجوده الـسـرمـدي الـدائـم. و يـظـل لـعـبة بين أيدي الغرائز و الرغبات و العواطف و الـشـهـوات. مثله مثل سفينة تتمايل في الأمواج في بحر هائج و ليس لها دفـة و لا بـوصلة. و ترشد الأوبانيشادات إلى مرفأ هدوء و مياه رائقة و ليس فـيـهـا ضـربـات الرياح و لا هزات أمواج البحر. و ترى روح الإنسان المدركة ذاتـهـا و المتألقة الفخمة بانوراما (Panorama) التغيير و الظهور الواثقة بـنـفـسـهـا المنسجمة: مركزا للنور. و يقارن عقل مثل هذا الشخص بلهب لـمـصـبـاح لا يـتـارجـح بـالـرغم من هبوب الرياح حوله من الجهات الأربع. و رغـبـتـه و دواعـيـه مـسـتقيمة و متوازنة و ابتهاجات هذا العالم و الجنة لاتغريه كما لا تروعه الآلام و الأحزان.

و فـكـرة عدم الارتباط هي غاية المعرفة. لا يمكن الوصول إلى هذه الـمـعـرفـة بـطـرق عـاديـة من الإحـسـاس و الإدراك و الـتـخـيـل. تـشـير الأوبـانـيشادات: إلى أنه"لا يمكن لك أن تدرك مدرك الإدراك، و ليس بإمكانك أن تـعـرف عـارف المعرفة" "برهادارانياكا(١)" 2-4-3 (Brhadaranyaka) ثـم يـوضـح "تـشـانـدوغـيـا"1-4-2-7 (Chandogya):"اذن لا يرى شخص الآخر، و لا يسمع الآخر فهو مطلق و غير محدود، و إذا يرى و يسمع و يعرف الآخـر فـهـو مـحـدود و مـتـنـاه. و الـمـطـلـق غـيـر الـمحدود خالد سرمدي و المحدود فانٍ(٢).

الأنا و العجب، و يكون قد تغلب على انفصالية النفس عن الغير، و يكون قد حل كافة الصراعات و قد حقق وحدة كل الوجود و أن ذاته ضمن الشخصيات الأخرى. و يجعل خير العالم غاية حياته لأنه يعرف طبيعة الذات الكوني، و يجعل جسمه و دماغه خادماً لإدراكه الأعلى. يعمل غير منحاز، و يقف نفسه للخدمة بغير مقابل و دماغه مستقيم و راسخ و يكون سيد ذاته و قد ربط جاشه، و لا يكترث بالألم و السرور. و هو يعيش و يتحرك في العالم مثل إوز أبيض لا يتلوث بتلوثات البحيرة التي يسبح فيها. قد اكتسب الحكمة و النعمة الالهية و الهدوء، يسكن للأبد في عالم ليس فيه ألم.

(ج)

تلهم روح الإستفسار الأوبانيشادية المفكرين الفيدانتيين ليسألوا أسئلة تتعلق بطبيعة من هو عرضة للتبدل و التغيرالذي لا يتوقف. يبدأ أوبانيشاد سفيتاسفاتارا بالأسئلة التالية: "ما هي العلة؟ (هل هي) براهمان(Brahaman)؟ من أجل ماذا ولدنا؟ و بما نعيش؟ و على ما ذا تأسسنا؟"

البحث عن الأساس و القوام"و مم تنشأ جميع الأشياء، و فيم تحل، و فيم تعيش، و بماذا تحقق لها وجوها. و قد رد على هذا الاستفسار بطرق عدة. أحيانا بأنه هو أحد العناصر: الماء، أو الهواء، أو النار، و أحيانا هو عمل حيوي مثل النفس "برانا"(Parana) التي تعتبرالمبدأ الأول للعالم. و أحيانا يعتبر الخلق نشاطا لإله ذاتي - براجاباتي (Prajapati)، و يفسر ذلك بطريقة اعتقادية.

و يحتاج ذلك إلى اكتمال بعض الشروط التمهيدية و ضبط النفس. و من الشروط التمهيدية الإذعان لقانون دراسة دهارما(Dharma)، العبادة و بذل الصدقات و العمل التكفيري، و لكنه غير ضروري. و من الشروط الأخرى التلمذة لمعلم يعرف الطرق و يقدر على خلق صفات معينة. و يوجد الآتمان في داخل الإنسان نفسه و الذي هو خالص السعادة، و يعرف بالهدوء، و تمالك النفس، و نكران الذات، و الصبر و رباطة الجاش و نقاء الجسم و الذهن.

و يعني ضبط النفس السيطرة الكاملة على الذهن و تركيز الفكر. و يحصل الإنسان عن طريق يوغا(Yoga) السيطرة الكاملة على الدماغ و يحقق وحدة الذات و الحقيقة المطلقة. يصف سفيتاسفاتارا أوبانيشاد هذه الممارسة و يوضح فلسفتها. و لهذه الممارسة قسمان. الأول يصف الرياضة البدنية - التحكم في الأنفاس "براناياما"(Pranayama)، و التحكم في المحسوسات الذهنية "براتياهارا"(Pratyahara). و الثاني يرسم نظاما للرياضة النفسية، أعني منع الذهن و أفكاره التجريدية عن النشاط الخارجي "دهارانا"(Dharana)، و التأمل لأجل إدراك الحق المطلق "دهيانا"(Dhyana). و تؤدي هذه الخطوات إلى ذوبان الفكر في الحقيقة المطلقة و إلى ذوبان الفاعل في المفعول، و إلى تحقيق وحدة الروح الفردية و الروح العالمية "سامادهي"(Samadhi).

و الشخص الذي يصل هذه المرتبة من المعرفة العليا أو الإدراك الكوني يتجاوز حد الحزن و الشك و الخوف. و يكون قد قضى على خصائص

و بالحق ليس هناك أي عالم خارج الاتمان. و من هنا تأتى العبارات المعروفة:"هذه الحقيقة تلك" (ايتاد فائي تات Etad vai tat)،"تلك انت" (تات تفاماسي Tat tvamasi)،"انا براهما" (اهام براهماسمي Aham Brahmasmi)، ما هي إلا مترادفات المأثور الصوفي: أنا الحق.

(د)

اكبر موضوعات الأوبانيشادات و اهمها دعوة الإنسان إلى مصيره الأعلى. يكون الإنسان منشغلا في عالم الزمن و الفضاء و العلة، و لكنه لم يخلق لذلك فقط، بل هو حامل ذات مطلقة تعلو عن طبيعة و أحوال العالم المتغير الزائل. و لذلك كل فرد مجبر و ملزم بصميم فطرته أن يجهد ليجد نفسه و يدرك بمحدودياته الذات الدائم الخالد الذي هو نفسه فعلا و حقيقة. لا تقدم الأوبانيشادات فلسفة محضة بل ترسم منهجا عمليا للحياة و تبين الهدف المقصود مناله.

تبحث الأوبانيشادات عن الحق و تتابعها بالحجية. و هي لا تخرج أحدا من نطاق هذا البحث لعقيدته أو لطبقته أو للونه. و في الحقيقة ذلك ليس امتيازا يمنح للبعض و يحرم منه البعض الآخر. معرفة الذات و الحق من حق جميع البشر و لا يمكن حرمان أحد من ذلك.

و الحياة حسب الأوبانيشادات حجة و الشخص حاج. و نقطة انطلاق الحاج هي الحالة الطبيعية، و الاعتقاد الراسخ و الإيمان القوي هما من لوازم الرحلة. و الفرصة لبلوغ القمة و الحصول على الجائزة

وفقا للتايتّرية فإن البراهمان هو الوجود و المعرفة و الخلود،" و من هذه الذات حقا يحدث الفضاء، و من الفضاء الهواء، و من الهواء النار، و من النار الماء، و من الماء الأرض، و من الأرض النبات، و من النبات الأكل، و من الأكل الإنسان "بروسا"(Purusa)". و قد وضح أن بروسا أو الروح الفردية تكون مغطاة بخمسة اغلفة و أقصى الغلاف الباطني هو غلاف الغبطة و السعادة "آننداماياكوسا"(Anandamayakosa)، و في الخارج غلاف العقل و الإدراك "فيجنانا"(Vijnana)، ثم يأتي غلاف الذهن "ماناس"(Manas)، ثم غلاف الحياة أو النفس "برانا"(Prana)، ثم أقصى الغلاف الخارجي أو غلاف المادية "أنّا"(Anna). و يسكن الآتمان في داخل الأغلفة الخمسة.

في" موونداكا أوبانيشاد" يسأل أحد التلاميذ معلّمه:"ما الذي في الإنسان يبقيه ساهرا و يأخذه إلى النوم، و (به) يحلم و يتمتع بالسرور؟" و الجواب أن ذلك كله أحوال الآتمان الذي يكون راسخا في الذات الأعلى "براماتمان"(Paramatman). الآتمان هو المبدأ الأول و هو موجود كليا في ذاته. و يوضح "ياجنافالكيا"(Yajnavalkya) لزوجته مايتريبيي (Maitreyi) التي تشتاق إلىأن تعرف كيف يمكن لها الخلود و الدوام: إن جميع ما في العالم و ما في الأرض، و الناس و القرابات، حتى الآلهة لا تقدر قيمتها من أجل أنفسهم بل من أجل الآتمان،"يا مايتريبيي! حقا الذات (الآتمان) هو الذي يجب أن يرى و يسمع و ينعكس عليه و يفكر فيه. و حقا يمكن معرفة الذات برؤيته و سمعه و بالتأمل فيه و بتفهمه" (بهادارانياكا ١١ ـ ٤ ـ ٥)(٥).

و هكذا تعلّم الأوبانيشادات بأنه بمعرفة الآتمان يعرف الكون،

(هـ)

صرح الفيلسوف الالماني شوبينهاور(Schopenhauer) بأنه ليس هناك شيء أنفع أو اسمى مثل الاوبنيكهات(Oupnekhat)،"و ذلك سلوان حياتي و سيكون سلوان موتي".

يستخدم شيلنج(Schelling) و مدرسته لغة مذهلة في شأن تعاليم الاوبانيشادات، و كتب كتاب الماني رسائل فيها. و كان راجا رام موهن روى (Raja Ram Mohan Roy) اول من قام بترجمتها في الهند إلى الإنكليزية، ثم ترجمت على الفور إلى اللغات الأخرى في أوربا. و نسخت الترجمة الفارسية لدارا شكوه أكثر من مرة، و لكنها طبعت أول مرة في سنة ١٩١٠ و ١٩١١ في جايبور، في ثلاثة مجلدات. و من الصعب الآن الحصول على أية نسخة من هذه الطبعة. و لنص دارا شكوه قيمة تاريخية، و فوق ذلك فإن له ميزاته الخاصة. هو قدم هذا النص بمساعدة أكبر العلماء (البانديتينPundits) البارعين آنذاك. و استعان في ترجمته نصوص قديمة ذات أهمية كبرى في إزالة الصعوبات و توضيح الفقرات الغامضة.

و لذلك انتشر حافز ديني مستوحى من المصادر الهندوسية و كذلك الإسلامية في جميع أنحاء الهند فحشد الجماهير و ضمها إلى ديانة فوق الحواجز الطائفية و العقلية و الاجتماعية. و لهذه الإثارة في المجتمع الهندوسي مقابلها المتوازي في الطائفة الإسلامية. و قد رأينا أن التصوف قبل وصوله للهند استمد من ملامح الفيدانتا الرئيسة، فعلى سبيل المثال الوحدانية المطلقة. إذ أصبحت "الأدفاتيا"(Advaita) الهندية وحدة الوجود المسلمة.

القيمة فوق ما يحلم به، هي للذين يملكون القلوب القوية و لا ينتابهم تعب. و هذه حالة انفراج من الشهوة و تحرر من الرغبة و حالة التنوير الذاتي التي تدوم فيها السعادة. و العملية الكاملة هي ضبط النفس طول الحياة في الأمور التي ينشغل فيها كل إنسان، ألا و هي العقل و الرغبة و الإحساس. و هي تدريب الإرادة للتغلب على الرغبة الزائلة، أي التغلب على الشهوة المستعبدة، و هي متابعة العمل دون توقع الأجر و دون خوف من العقاب و بغير ارتباط بالألم و السرور.

يقول لنا برهادارانياكا، "لذلك الذي يعرفه (أي البراهمان) كماهو يصبح صامتا هادئا، متغلبا على نفسه، منقطعاً (في ذاته)، صابرا و رابط الجأش، و يرى الذات المطلق في نفسه، بل يرى الجميع في الذات المطلق. لا يغلبه الشر بل هو يغلب كل الشر، و لا يؤثر الشر فيه بل هو الذي يستخدم كل الشر. يكون حرا من الشر و حرا من الفساد و حرا من الشك (فعند ذاك) يصبح عارفا بالبراهما".

ويعرف ضبط العقل و الذهن الذي يؤدي إلى هذه الحالة بـ"ياغا"(Yaga) (الاتحاد). و قد وصفت عناصره فيما سبق. و تدمج الحواس بوسائله في العقل و العقل في المعرفة، و المعرفة في الذات العظيمة، و الذات العظيمة في الذات المطلقة. "و يؤدي إلهام الذات المطلقة إلى التحرر من القيود و الحزن، و يتغلب بها على المرض و الشيخوخة و الموت". و في حالة السامادهي (الانهماك) يزول شعور الانفصالية بين الفاعل و المفعول، و تأتي حالة نكران الذات. و ذلك هو الغاية العليا لفلسفة الاوبانيشادات.

و رحّب بزعماء هذه الجماعة في جميع انحاء الهند، و انعكس في تعاليمهم التاثير الإسلامي جليا. و كان "كبير"(Kabir) من أكبر المصلحين البارزين في المناطق الناطقة باللغة الهندية. و كان مؤيدا قويا للعقيدة التعبدية المركزة على الإله المتعالي اللاذاتي. و كان من بين الذين يفضحون بلاخوف لومة الممارسات المنافقة و خاصة الخرافات بغض النظرعن أن تكون هذه الخرافات في المسلمين او الهندوس. و كان مذهبه حب الله و الإنسان. و كان يقبل كل ماراه صحيحا في الهندوسية و الإسلام. و كان هناك معلمون آخرون، يرون مثلما كان يرى "كبير" و قد اسسوا طرقهم في مختلف انحاء البلاد.

و في البنجاب أسس غورو ناناك (Guru Nanak) الديانة السيخية و قام تسعة من خلفائه بتطويرها و تنميتها. و كان آخرهم غورو غوفيند سينغ(Guru Govind Singh) الذي حوّلها إلى مهمة عسكرية.

و في مهاراشتارا كان نامديف (Namdeo)، و ايكناث(Eknath)، و توكارام(Tuka Ram)، و رامداس(Ramdas) من القديسين البارزين الذين كانوا يعادون الو ثنية و لم يعطوا اية اهمية للأعمال الخارجية من الدين مثل النذور و الصيام و الممارسات الدينية الاخرى و كذلك المزارات الدينية وغيرها. و عبدوا الفيتثال(Vithal)، الإله الواحد الذي منح الهدوء و السكينة. و عبدوا للخلاص من مكايد العالم الخداع الكذاب. و ذموا التمييز الطبقي، كما بحثوا عن أسس للتوافق بين عقائد الهندوسية و الإسلام.

خلف البنغال تشايتانيا(Chaitanya) الذي كان متعبدا لكريشنا(Karishna)، و كان في الوقت نفسه يعارض النظام البراهامي

يؤكد ابن عربي رائد الصوفية المسلمين أن الله واحد و العالم انعكاسه. الخلق عملية الفيضان و لها ثلاث مراحل: (أ) مرحلة الأحدية (ب) مرحلة الوحدة (ج) مرحلة الواحدية. و هذه التعددية تشرح نفسها في شكل الروح و المثال و الجسم.

للتصوف و الفيدانتا رياضة مشتركة بينهما. و تشمل تطهير النفس و التغلب على الشهوات و النزوات و تعبئة الذهن بالتفكير الكلي في الله، و التغلب على الأعمال الجسدية و التفاعلات الذهنية حتى ينتهي العالم العرضي إلى الوعي المذهل و حتى يفنى الإنسان (و هذا يسمى "نرفانا"(Nirvana) أي الفناء) من وجوده الظاهري و يتحد بالإله أو اللاهوت. و تقوم الروح منورة بنفسها و غيرمضطربة بالرغبات و الخشية (٦).

(و)

و كان الصوفية يتمتعون باحترام رفيع بين الجماهير التي اتبعت تعاليمهم السانجة بحماس و تفاهم. و قد علقوا الأهمية على مقام الإنسان و عزته لأنهم رأوا أن على كل فرد أن يصل إلى هدفه الأعلى من الحياة البشرية بجهد نفسه. و رفضوا ادعاء القداسة الخاصة للكهنة، و للكتب (الكتب المقدسة للهندوس و المسلمين)، و للمعابد و المزارات و للشعائر و الطقوس الدينية، بل شجعوا تأسيس العلاقة المباشرة بين الله و الإنسان. و قامت هذه الحركة في القرن الخامس عشر و بقيت حتى القرن السابع عشر.

و صرحوا بالمساواة بين جميع المتعبدين و وضعوا الاعتقاد الحق فوق جميع الطقوس و الشعائر الدينية(٩). و يمكن أن تذكر هنا ـ كنموذج في هذا الصدد ـ اعمال الاديياريين (Adiyars: و هم قديسو Saiva سايفا) و الآلفاريين (Alvars: و هم قديسو Vaishnava فايشنافا) من جنوب الهند خلال الفترة مابين القرن الثامن و القرن الثاني عشر. و حدث في هذه الفترة بأن قديسي سايفا و فايشناوا من جنوب الهند حاولوا إشغال الناس من أجل ولائهم للبونية(Budhism) و الجاينية (Jainsim) بعبادة "سيفا"(Siva) و "فيشنو"(Vishnu).

و طور متعبدو "سيفا" و "فيشنو" الطقوس البهاكتية و ركز مبلغو الطقوس البهاكتية على الإله الذاتي، الإله الأوحد الاعلى الرحيم الذي يعتبر "الإذعان له و الحياة في نعمته طريقا لإكتساب الحياة اللاهوتية".

ظهرت طوائف كثيرة بسبب الصراع بين الإسلام و الهندوسية و حاولت التوفيق بينهما و لتقديم مجال مشترك لالتقاء متبعي المذهبين، يمكن فيه تجاهل الخلافات في الطقوس و الاعتقادات و ظواهر العقيدة. وفقا لـ "هافيل"(Havell) إن ظهور "كبير" و "ناناك" و "تشايتانيا" و "دادو"(Dadu) كان نتيجة لمثل هذا التطور. و فاز المصلحون بالمعتنقين من الهندوس و المسلمين بحرية إرادتهم و رفضوا تشدد القساوسة الهندوس و الشيوخ المسلمين على السواء. و الكبير بانث "Kabir Panth"(طائفة كبير) أمدت بحلقة وصل بين التصوف الهندوسي و الإسلامي. و كان "كبير" ضد الطائفية الضيقة و الظواهر الخارجية

للطقوس و الطبقية. و كان من بين تلاميذه "تاكور هاريداس" مسلما. و ذهبت الطوائف في البنغال إلى أبعد ما ذهب إليه "تشايتانيا" في نقدها الأورثونوكسية الهندوسية منها على سبيل المثال الكارتابهاجاس(Kartabhajas).

و كانت الفيراسايفاسية في لينجاياتس (Virasaivas of Lingayats) من منطقة كنّادا(Kannada) طائفة برزت إلى حيز الوجود في القرن الثاني عشر للميلاد، و انتشرت سريعا في ميسور و المقاطعات التي تجاورها. و اعتقادهم في الإله الواحد الذي لا يمكن تمثيله بالتخيلات أو استرضاؤه بالتضحيات، و كذلك رفضوا الطبقية، و يظهر من هذا كله استقلالهم عن الطرق الدينية المحافظة. كما لم يوافقوا على (تقديم) التضحيات و الصيام و الأعياد و المزارات الدينية و لم يعترفوا بالامتيازات الحاصلة بالوراثة. و يعامل جميع منتمي الطائفة بدرجة متساوية كل من المنبوذ و الشريف (البراهمي)(٧).

و في أعماق الجنوب "السيدهاريون التاميليون (Tamil Siddhars) رفضوا نظرية التناسخ و حجية "الشاسترات"(Shastras). و تمسكوا بأن الله و الحب واحد و أرادوا أن يعيش الإنسان بسلام معترفا بالحب كالإله(٨).

و يتبين من الدليل المقنع و المسهب أن جميع المفكرين و مصلحي الأديان بين الهندوس من قديم الزمن أعلنوا وحدة الإله.

كان الامر في البنغال. و قد أدى ذلك إلى ظهور و نمو ثقافة جديدة تسمى عامة بالثقافة البنغالية و التي تختلف في اعتبارات كثيرة عن النمط العام للثقافة الهندية الإسلامية في أنحاء البلاد الأخرى. أخذت اللغة البنغالية و آدابها تحت رعاية السلالتين الملكيتين الإلياس شاهية و الحسين شاهية صورة و أسلوبا مميزين. و ترجم الشعر الحماسي من السنسكريتية إلى البنغالية. و أخصب الشعراء المسلمون هذا الأدب بقرض المدائح و الاغاني الصوفية.

صارت اللغة البنغالية الحديثة التي نمت خارج نطاق "ابابهرامشا المغهدية"(Magadhi Apabhramsha) لغة ذات مستوى عال في القرن الرابع عشر. و كانت البلاد خلال هذه الفترة تستيقظ بأسرها لقمم دينية جديدة و كان اساس هذه الحركة هو شمول وحدة الإله، و الاعتقاد بأنه يمكن إدراكه بالحب الوله. و ينظر الإله إلى كل واحد على السواء سواء كان براهميا أو تشاندالا. انشأ السيد تشايتانيا حركة كريشنا بهاكتي. و ترعرعت الحركة الصوفية في البنغال على يد جلال الدين التبريزي. و كان من بين متبعي تشايتانيا عدد من المسلمين و كانوا هم فايشنوئيين و ساهموا باعمال شعرية كثيرة (١١). و انتج التفاعل بين التصوف و التشايتنيا أغاني باول (Baul) [١٦٢٥ - ١٦٧٥] (١٢) و كانت نتاجا للوحدة الهندوسية المسلمة. و كان ذلك حركة ضد الظاهرية في الهندوسية أو الإسلام و هدفت إلى كسر جميع الحواجز الظاهرية.

الـديـنـيـة. و كـان كـبير المسلم بالولادة موحدا اساسا. و كان أولاً صوفيا ثم تـلميذا متحمسا لراماناندا(Ramananda). كانت تعاليم "كبير" تصل إلى الأرواح الـمـفـكـرة من الـهندوس و المسلمين و التي كانت في الوقت نفسه تسبب سخط القساوسة الهندوس و الشيوخ المتعصبين.

و أول من اتـبـع "غورو ناناك" كان مسلماً. و كان ناناك مثل كبير ينم عـبـادة الأوثـان و الـتـحـيـز لـلطبقية و تعدد الآلهة. و قرّبه هذا الاتجاه إلى الإسلام أكثر. و كان متأثرا بالتصوف و يثبت آدي غرانث (Adi Granth) أن أسـاس هـذه الـديـانـة هـنـدي جـوهـريـا. و مـهـمـتها كان توحيد الديانتين الـهـنـدوسـيـة و الإسـلام. هـي أخذت نبي الإسلام كقدوة له. و تعاليمها بينة جـلية على هذه الحقيقة. يقول الدكتور تارا تشاند(Dr. Tara Chand): إن نـانـاك مـدين لـلإسـلام أكـثر من الهندوسية. و لكننا نعرف جيدا بأن تلاميذه الـهـنـدوس و الـمـسـلمين وقعوا في مشادة حادة حول التصرف في جسده، فبعد موته شيد الهندوس له مزارا و المسلمون قبة (١٠).

و كـان الـتـأثـير الثقافي الإسلامي لحكم المسلمين في الهند طوال الـقـرون الـسـتة واضحاً و واسع النطاق بلا عك. و كان هذا التأثير الإسلامي الـمـبـاشـر جـلـيـا في مجالات الأدب و الفن و العمارة و العادات و التقاليد و الأنماط العامة لذلك العصر.

و لـم يـقـتـرب الـهـنـدوس و الـمسلمون بعضهم إلى البعض في أي مـكـان، و لـم تـكن هـوية الطائفتين تعرف بثقافة إحداهما بالأخرى مثلما

"مـــانــــدوداري"(Mandodari) و بـــين يـــوســـف و زلـــيـــخـــا. و ينـتـهـي ان الإنـسـان ينهض بحبه لشخص إلى حب الخلق بأسره و حب خالقه. و اكتشف مجلداً لاكبر شاه، و هو في مدح اللورد كريشنا.

لابد من الإشارة إلى حكام البنغال من عائلة الباثان مثل السلطان ناظر شاه (١٢٨٢-١٣٢٥)، و السلطان حسين شاه و تسامحهم الديني. و قد أعلنوا اللغة البنغالية لغة رسمية لحكومتهم. و تم بأمرهم ترجمة المهابهاراتا و بهاغافاتا بورانا إلى اللغة البنغالية. و تعتبر اول ترجمة في هذه الأيام المبكرة (١٣). و اهدى الشاعر العظيم فيدياباتي اشعاره للسلطان ناصر الدين. و كان السلاطين من رعاة اللغة البنغالية و حاولوا إغناءها بطرق عدة. وفقاً لـ إس. آر. بهاتّاتشاريا كان الشاه حسين من مناصري تارجاغيت(Tarja Geet) (١٤). و هذا النوع يعتبر من اول أنواع الشعر الصوفي البنغالي.

و كان الناس يتكلمون بأبابهرامشا الغجراتية حتى القرن الرابع عشر في غجرات. و لان غجرات تقع على الحدود الغربية من الهند كان هناك اتصال مباشر بالشعبين العربي و الفارسي. عرف كثير من الصوفيـة و النساك الغجراتيين، من بينهم الشيخ غنج العلم (١٣٩١) سيد برهم الدين (١٤١١) و الشيخ وجيه الدين الغجراتي يمكن لك أن تلاحظ المثل العليا للتصوف الفيدانتي في الأعمال الغجراتية مثل رامال تشاند (Ramal Chand) و كاث - دا- براباندهـ (Kath-Da- Prabandh).

و لكشمير و فارس تاريخ طويل للعلاقات بينهما حتى قبل أن تندمج كشمير سياسيا بسلطنة دهلي. و كان التأثير الفارسي مباشرا. احب

انت تتيه بغير قصد
(بحثا في) معبد، معبد، مسجد، مسجد
يا معلمي
ما هذا صداع
(ايها) الاحمق، بينما تبكي، انظر إليّ

يُعتبر دولت قاضي من بين الصوفية المسلمين الذين يعرفون بمساهمتهم في تطوير البنغالية الحديثة غير جدال. و كذلك كان هناك "الأول"(Alaul) شاعر الاغاني الفايشنافية الكثيرة. و لشعره المعروف بـ"بادمافاتي"(Padmavati) سمعة طيبة. و قد ترجم إضافة إلى ذلك عددا كبيرا من الكتب الفارسية إلى البنغالية. و لاغانيه الباداولية الفايشناوية شعبية جدا في البنغال. و كان هناك شخص آخر يعرف باسم سيد سلطان و الف إضافة إلى اغانيه الفايشنافية كتبا في المذهب الإسلامي: "غيان برادييب"(Gyan Pradeep)، و حضرة محمد تشاريت، و نبي بنغاش. و عد في كتابه "نبي بنغاش"(Nabi Bangash) كلا من "براهما" و "فيشنو" و" شيفا" و "شري كريشنا" من الأنبياء و اظهر لهم احتراما بالغا. و كتب محمد خان "موت الحسين" (١٦٤٥)، كما كتب حياة محمود "انبياء بني"(Ambia Bani). و سيد مرتضى كان من الصف الاول في الأغاني الفايشنافية. و كتب صابر خان "فيديا سوندار"(Vidya Sunder). و علي رضا معروف لكتبه غيان ساغار(Gyan Sagar)، و" ساراج كولوب" (Saraj Koloop) و "دهيان مالا"(Dhyan Mala). و قد وصف الحب بين "رادها"(Radha) و "كريشنا"(Krishna) و بين "رافان"(Ravan) و

کشتگان خنجر تسلیم را   هر زمان از غیب جان دیگر است

(تاتي للذين قتلوا بخنجر التسليم
كل لمحة حياة جديدة من عالم الغيب).

قبل أن تعرف أوروبا دراسة الديانات بطريقة علمية و غير متحيزة، سبقهم المسلمون بزمن طويل و ألف عديد من علمائهم في الدراسة المقارنة للأديان و عرضوا فيها موقفا عقلانيا مدهشا. و كان فيهم العالم الممتاز أبو ريحان البيروني الذي ألف نصا شاملا في الديانة و الفلسفة الهندوسيتين في وقت مبكر مثل القرن الحادي عشر(١٥).

و في القرون الوسطى عانى المسلمون كثيرا للحصول على معلومات عن الآداب الدينية الهندوسية. و ترجموا جميع النصوص المهمة تقريبا إلى اللغة الفارسية: الفيداوات و الأوبانيشادات و المهابهاراتا و الرامايان و الدهارما شاستارا و البورانات و اليوغافاسيستا و اليوغاساستارا و الفيدانتا وغيرها(١٦).

و من بين الكتاب المتأخرين كان مظهر جانجانان (و لد ١٦٩٩). كتب مظهر حول عبادة الأوثان عند الهندوس:

"العملية مثل الذكر: الشعائر التاملية التي توصف للصوفية المسلمين(١٧)".

"و منهم محمود الشبستري (١٣١٧ م) مؤلف "كلشن راز" المعروف، و هو يوضح لدى كتابته حول موضوع عبادة الأصنام الفروق و التشابهات بينها و بين الإسلام:

الصوفية اللغة الكشميرية و اغنوها بالفلسفة الصوفية الرومانسية. و كان محمود غني و خواجة حبيب الله النوشفروي و نور الدين من اشهر الصو فية في أيامهم. يقول الشيخ نور الدين في رباعي بالكشميرية:

لا تستسلم أمام أقواسه [أي لا تنزعج من
المصائب التي قدرها الله لك، بل تحملها
بصبر و أناة]
لا تدر راسك إذا جرحت بـ طعنة سيفه.
اقبل طوعا كافة الكوارث التي
ارسلها إليك.
عند نلك تصبح كريماً في هذا
العالم و في الآخرة.

(ز)

و الموسيقى ميدان آخر ساهم فيه النساك بسخاء. و قد عرفوا أن الموسيقى أيضا مثل الشعر ينشط الإحساس بحالة الوجد و الجذب التي هي ضرورية للوحدة مع الله. أجازت الطريقتان الجشتية و القادرية سماع الإيقاعات الموسيقية التي تقوي تأثير الشعر. و هو يمكّن أتباعهم من الاندفاع في حالة النشوة التي تسمى الحال. و يمكن أن يقدر تأثير السماع بهذه الحقيقة بأن العديد من الصوفية عانقوا الموت أثناء سماعهم لأبيات معينة أثرت في قلوبهم بشدة. يقال إن خواجه بختيار الكعكي لفّظ انفاسه الأخيرة أثناء استماعه الأبيات التالية:

(ح)

و تجاوزت روح البهاكتي عبر البلاد من أدناها إلى أقصاها. يشير بريياداس(Priyadas) في بهاكتيراسابودهيني (Bhaktirasabodhini):

"كانت شجرة بهاكتي يوما في مراحل النمو... و الآن صعدت إلى السماء و انتشر مجدها على وجه الأرض... و كانت ضعيفة ذات مرة. و لكنها الآن ترد بسهولة فيلة الشهوات و تغلبها"(٢٠).

و كانت مبادىء السلوك و الممارسات الصوفية قد تطورت في مدارس بهاكتي. و فيها تم توضيح و شرح التمييز بين مراحل التقدم نحو الاتحاد مع الإله و العواطف التي تصطحبها، و الأسباب التي تثير و تزين الأحوال العاطفية و الأوضاع النفسية التي تتلوها.

و يعني التدريب في النسك و الورع عبادة الأحد الذي يستحق العبادة، و الندم على الذنوب، و الشك في جميع الأشياء غيرذات الاحد، و الاحتفال بمدحه، و التعايش من أجله، و ردّ كل شيء إليه، و التسليم لرغبته، ورؤيته في جميع الأشياء. و التخلي عن الغضب و الحسد و الجشع و الأفكار الرذيلة(٢١).

و تقابل هذه الأحوال و الأحداث العاطفية بما يعلّمه الصوفية المسلمون من"الحال و المقام"(أي أحوال النشوة و مراحل الطرب). و على سبيل المثال يعدّ أبو نصر السراج مؤلف أقدم نصوص في التصوف المراحل السبع، و هي كما يلي:

"الصنم مظهر الحب و الوحدة في هذا العالم و لبس الزنار صدق العزيمة في الخدمة. لانه يوجد المعتقدون و غير المعتقدين، فوحدة الإله جوهر عبادة الاوثان. و لان الأشياء تعبير عن الوجود فلذلك لابد من أن يكون على الأقل أحدها الوثن. إذا عرف المسلم ما هو الوثن لادرك أن الدين في الوثنية. و إذا عرف عابد الصنم (حقيقة) الصنم لم يضل في العقيدة. والأخير لم ير في الصنم شيئا إلا الخلق الخارجي، فيصبح لهذا السبب كافرا في عين القانون. و إذا لم تستطع أنت ايضا أن ترى أن الحقيقة كامنة في الصنم فتكون أيضا غير عارف كالمسلم وفقا للقانون(١٨)".

نشأ التصوف الإسلامي و نما في منطقتين من العالم الإسلامي، و هما خراسان القديمة و بلاد مابين النهرين. و كان الباحثون عن الحق و الهداية في كلتا المنطقتين على صلة قوية بالصوفية الهنود. و كانت الأديرة البونية و المعابد الهندوسية منتشرة في جميع أنحاء خراسان أيام فتحها المسلمون، كما شهد هيون تسيانغ(Hiuen Tsiang) الذي مرّ من هذه الاراضي قبل سبعين سنة فقط من الفتح الإسلامي. و كانت دمشق و بغداد مركزين للعلم و كان العلماء الهنود يدرّسون فيهما العلوم الهندية، كما كان النساك (اليوغيون) يناقشون العلماء المسلمين. و أصبح البراموكهيون "Pramukhas" (البرامكة) من ناثا فيهارا(Nava Vihara) في ماوراء النهر رؤساء الوزراء في الخلافة العباسية، و دعوا الأطباء و الفلكيين و العلماء الهنود إلى بغداد و شجعوا ترجمة الرسائل السنسكريتية إلى العربية. و هكذا دخلت فلسفة وحدة الوجود و النظام العملي ليوغا في الأوساط الصوفية في الشرق الأوسط (١٩).

ألفوا نصوصهم الدينية بالسنسكريتية، و مبلغي البهاكتي الفايشنافيتية من مدرستي راما و كريشنا الذين جنبوا ذوي العقول المحافظة من بين عامة الناس، كانت هناك طائفة ثالثة من الصوفية الذين استخدموا لغة الشعب لتبليغ عقائدهم الأساسية. و تمثل حركتهم رغبة و إلحاح الجماهير الخاملة في رفعهم و النهوض بهم. و اضطهد بعضهم من قبل الحكومة و استهدف الآخرون بالاستهجان الاجتماعي. و لكنهم كانوا على مستوى عال من الاحترام و التقدير لدى الجماهير.

كانت حركة البهاكتي من القرون الوسطى التي بدأت في الجنوب و اجتاحت سائر مناطق الهند الشمالية خلال قرنين، أكثر من تأليه الجسم الإنساني، حيث اشتهى الآلهة الجسم لأنه كان الوحيد الذي يمكن عن طريقه تأسيس علاقة إنسانية بين الناس و الكائن المطلق. و فندت الفكرة كليا بأن الجسم هو إنتاج الذنب الأصلي، و ذلك لتورط الإنسان الكامل حسب طاقته في تقديم أدنى و أظلم الجوانب من ذهنه له، للإله بطريقة أنه لم يستطع رفض هذا العرض:

و عندما يصبح الفضاء نفسه عاريا
فأين الكسوة التي
الخزي الكوني؟
و عندما تأخذ خيارالناس على الأرض
التي هي ملكك يا سيدي! وصمات
العالم
إذا فأين هي الصورة الحقيقية للفساد؟

- التوبة
- التقشف
- نكران الذات
- الفقر
- الصبر
- الثقة بالله
- الرضى

و يذكر الأحوال النفسية العشر، و هي:

- المراقبة
- القرب من الله
- الحب
- الخوف
- الرجاء
- الرغبة الشديدة
- الألفة
- الهدوء
- الاستغراق في التأمل الروحي
- اليقين

بالإضافة إلى مؤسسي السامبرادايات(Sampradays) الأربع رامانجو (Ramanju) و مادهفا(Madhva) و فيشنوسوامي (Vishnuswami) و نيمباديتيا(Nimbaditya) الذين

إذا أريد تقريب البشر بعضهم ببعض فهذا لا يمكن إلا على أساس التفاهم المتبادل و خاصة في أمور العقائد المبدئية، كما بلّغ بذلك النساك من الصوفية. التفاهم الفلسفي لطبيعة الحقيقة الجوهرية و ممارسة الحب بغض النظر عن الفروق في الطبقة و العقيدة و المجتمع و الجنسية، هذه هي المسلمات الأساسية للتصوف.

يقول الرومي:

"بحب المعرفة تعرف الروح الحياة ماذايستفاد من النزاع الفارغ بين الهندوس و المسلمين و النصارى و العرب و الترك؟"

و يعطي شريماد بهاغوات (Shrimad Bhagwat) أيضا أهمية لهذه الوحدة الكاملة للحقيقة الكونية بالكلمات التالية:

"بطرق مختلفة وصف النساك الحكماء الحقائق الجوهرية نفسها التي لاتختلف و ليس هناك تضارب حقيقي بينها جميعًا، العلماء يعرفون الطريقة للتوفيق بينها هناك كلمات كثيرة و طرق عديدة عن طريقها حاول الحكيم تعليم حقيقة و احدة لجميع البشر كل طريق و كل كلمة صادقة في مكانها ليس هناك ثمة تضارب حقيقي بينها جميعها النساك الحكماء يرون و يقو لون نفس الحقيقة، كل بطريقته".

و إذا قمنا بدراسة مقارنة بين الكتب المقدسة سنرى أن الحقائق الجوهرية واحدة في جميع الأحوال، تبدو بعض القصص و عدد لا بأس به من العبارات و الفقرات متشابهة بدرجة تؤدي إلى انطباع أن هذه الكتب قد نشأت من أصل واحد. تبدو كأنها فروع من جذع واحد، و كل منها في مكانه و وقته يقدم ظلا ظليلاً للعديد من المسافرين المرهقين.

و كان ذلك في الحقيقة قفزة كبيرة من فكرة بوروشوتّاما، البطل دهيروداتّا البطل الذي يخاف منه، حتى الآلهة. كذلك كان تصور للبطل الملحمي في ذلك الوقت المبكر أن الآلهة كانت تخاف منه، ليس لشجاعته او قوته البدنية، بل من أجل عطفه القوي. الفضيلة العليا حسب يودهيشتهيرا بطل مهابهاراتا هي انريسانسيا (أي الحب و العطف لكل من العدو و الصديق على السواء).و اهمية البهاكتي هي انها قفزت إلى الأمام في معنى أنها تخصب الوضيع الأدنى ببذور رفعة الأرفع. و هي فوق مراتب الطوائف و الطبقات و العقائد و العمر و الإنجازات الشخصية. و تدرك هذاالصدق أو الحقيقة السامية أن خلاص النفس النهائي ليس له مغزى إذا لم تستطع أن تختار بنفسك إزالة الظلام المحيط بالنفوس البشرية حواليك. و لقد لخصت قدوة الصوفي بطريقة جميلة في السطور التالية:

"جميع المدن لنا واحدة، كل الناس لنا اقارب، خير الحياة لا تأتي هدية من الآخرين، و لا الشر. آلام الإنسان و علاجها تأتي من الداخل. الموت ليس شيئا جديدا. و لا تهتز قلوبنا عندما تبدو الحياة البهيجة مثل تيار مغر. و عندما نحزن أو نتألم فنتحمل ذ لك بالصبر و الجلد. و نعتبر حياتنا هذه التي تمدح كثيرا كطوب هش مندفع في مياه بعض مجاري المياه الجبلية".

و يصبح بحث الصوفي هذا مثلا شيفا في الآداب الصوفية للقرون الوسطى، و هذا البحث ليس مثلا سلبيا بل هو بحث عن الابتهاج في الحياة اليومية. حيث لا يبقى أي جزء من اليوم قليل النشاط، و لا يبقى نشاط لا يعتد به، و لا يكون ألم لا يمكن تحملها، و ليست لمحة لا يمكن الاستمتاع فيها، لانه يصبح لكل شيء أهميته البالغة.

[و قولوا آمنا بالذي انزل إلينا و انزل إليكم، و إلهنا و إلهكم واحد، و نحن له مسلمون].

وفقا لما يقوله مولانا آزاد إن القرآن يؤكد لنا ان الإسلام ليس بدين جديد. و الله أنزله في سابق الازمان على شعوب البلدان الاخرى عن طريق الانبياء الذين أرسلوا إليهم. و لذلك فإن هذا الدين ابدي و غير قابل للتغيير. و قد و ضح به على لسان الرسل كما جاء في عدة آي من القرآن. و هذا الدين عقيدة شاملة لجميع الناس في العالم، و الحق واحد و قائم إلى الأبد. و جاءت ضرورة إعادة وحيها على لسان محمّد (صلى الله عليه وسلم) لان الناس الذين اوحيت إليهم هذه العقيدة من قبل قد افسدوها. و قد انحرفوا عن حقيقة التوحيد، الحقيقة التي يجب اتباعها في الفكر و اللفظ و العمل و ليس بمجرّد تكرار اللسان.

و يؤكد مولانا آزاد على ان القرآن - إضافة إلى هذا الدين - يرسم القوانين (الشريعة) و هي الجانب الخارجي من الدين، و هي تنظم سلوك الإنسان و توضح معايير العمل. و لكن القوانين تخص الزمن و المكان. و هي تختلف حسب الأوضاع الاجتماعية و الصلاحيات العقلية للإنسان. و لذلك يختار الناس في امر الشعائر و العبادة طرقا مختلفة. و يوصي القرآن بأنه لا يجوز ان تكون هذه الامور مجالا للجدال و النقاش. و يبين القرآن بجلاء أن الله جعل لكل طائفة و امة قانونا و معيارا مختلفين. و إذا شاء الله جعل قانونا واحدا للجميع.

يقول القرآن(٢٢):

[لا إكراه في الدين]. [لكم دينكم و لي دين].

و يقول القرآن في احترام جميع الديانات :

[آمنا بالذي أنزل إلينا و أنزل إليكم، و إلهنا و إلهكم واحد و نحن له مسلمون](العنكبوت/٤٦). و يقول القرآن في موضوع و حدة الديانات: [و الذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه]. [و إن من أمة إلا خلا فيها نذير]. [لا نفرق بين أحد منهم]. (أي بين الرسل) [و ما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه انه لا إله إلا انا فاعبدون]. [و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم]. [و كذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى و من حولها]. [و لو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته].

يقول أبو الكلام آزاد إن الأهمية البارزة لهذا النص الجدير بالملاحظة هي أن الأمور الجوهرية مشتركة في جميع الديانات، و أن الحق عام و شامل و ليس ملكاً لأي شعب أو معلم (نبي)، و تختلف الأمور غير الجوهرية حسب اختلاف الزمن و المكان و الأوضاع. و إن الله أنزل مبادىء الحق هذه في الكتب المقدسة المختلفة، و بلغات مختلفة و على مختلف الأنبياء في مختلف الشعوب. فينصح القرآن نصيحة إيجابية:

[تعالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم].

[إن الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون].

و يعلم القرآن بأن جميع الديانات يمكن معرفة ما حرف فيها مبدئيا عن أصلها الخالص. فالمطلوب من المسلمين أن يبدوا توقيرهم السوي لجميع الأنبياء الذين جاؤوا قبل بعثة محمد، و لجميع الكتب التي نزلت قبل نزول القرآن. الإسلام يأتي للعالم بالسلام و ليس بالسيف. و يحرم الإسلام بوضوح استخدام القوة لنشر الدين و لا يسيغ الازدراء بأماكن العبادة لغير المسلمين".

العالم كما نرى اليوم على أبواب عصر جديد. هناك على صعيد تغاير غريب بين الفقر المرعب و العوز في دول العالم الثالث بسبب الإهمال و الأمية و التخلف الكبير، و وفرة المواد، و الرخاء في الدول المتقدمة مع فقدان الإيمان بالأقدار الإنسانية الجوهرية و ظهور السلاح الذري و انحلال الحياة العائلية و انهيار الأعراف الاجتماعية. و بما أن العلوم و التكنولوجيا تتقدم سريعا و نحن نسير إلى القرن الحادي و العشرين فالإنسانية قد مزقت بالنزاعات و قتلت و دمّرت بالحروب و فسدت رؤيتها بسُحُب عدم الثقة و الارتياب و البغض. و تقطّع الإنسانيةَ الحواجزُ الضيقة المتكلفة و الاصطناعية المكونة من الضيق في أفق التفكير و الطبقية و الطائفية و الأصولية الدينية. و يزداد الحصن المنيع الذي أقاموه منعة يوما بعد يوم. و بينما نتكلم نحن عن السلام و نزع السلاح النووي و عن تنظيم قمة عالمية واحدة تلو الأخرى، و فإننا في الوقت نفسه نستمر في تخزين الأسلحة النووية التي تستطيع تحويل الأرض الأم المليئة بالنباتات و الحيوانات الجميلة إلى قبضة تراب في لمح البصر. و لأن الزمن و الفضاء الحاليين لم يسبق لهما مثيل، فيستطيع رجال اليوم و نساؤه بلا أي ريب أن يطيروا في السماء مثل الطيور و أن يسبحوا في البحر مثل

يقول مولانا آزاد في تفسيره" ترجمان القرآن" :

"إن مبدا الإيمان بالله (دين الله) اساسا، هو الاخوة و وحدة الجنس البشري و ليس الخلاف و البغض. و جميع الانبياء الذين ظهروا على الارض قد لقّنوا درسا واحدا و هو إن جميع البشر شعب واحد، و ناصرهم جميعا هو الله".

و يضيف قائلا :

"شاء الله ان يثبّت في ذهن كل واحد هذه الحقيقة، ان الخلافات في التفكير و العمل من الميزات القوية في الجنس البشري. و توجد هذه الاختلافات في جميع اتجاهات الحياة البشرية بما فيها الدين. و لذلك لا يجوز اعتبار هذه الخلافات معالم اساسية لفحص الحق من الباطل".

ثم يقول :

"و السبيل للإيمان هو ان يقبل الحق من جميع الانبياء و لا ينكر أي واحد منهم. و سبيل الكفر ان تجحد رسالة أحد منهم أو جميعهم".

و يقول آزاد في حديث له مع عبد الرزاق المليح آبادي:

"لا يمكن ان يكون الحديث مصدراً للشريعة لجميع المجتمع البشري. القرآن مسؤول عن هداية العالم بأجمعه، و لكن القرآن يشمل عددا زهيدا من القوانين. و السبب في ذلك انه لا يمكن ان تطبق أية مجموعة من مجموعات القوانين على كافة ارجاء العالم لاختلاف الزمن و الاوضاع. إن أية مجموعة من القوانين مثل هذه لا تكون مفيدة. و يتضح من ذلك لماذا منح إمام المسلمين حق تعطيل تنفيذ القوانين الثابتة من القرآن الكريم. و عدل اهل الحديث على سبيل المثال قانون الطلاق كما منعوا قطع يد السارق.

وصلت هنا مثل الينابيع المتدفقة

و كم منهم غمروا أنفسهم

في هذا المحيط

في هذه الأرض

جاء الآريون و غير الآريين

و الدرافيديون و الصينيون

و الهون و الساكيون و الباثان و المغول

و فقدوا هويتهم في وجود واحد

جاؤوا عبر المضايق و الصحراوات

من بين المعارك الضارية و أنهار الدماء

جاؤوا مغنين أمجادهم

و فخورين و مرحين

و لكنهم ادمجوا أخيرا انفسهم فينا

ضجتهم و ضجيجهم

اندمجت في وجودنا

و تتجلى هذه الوحدة الجوهرية للهند في تركيب جميل من الموسيقى و الرقص و المسرح و الرسم و الموضوعات الفلسفية و الأدبية و يدل على البانوراما الهندية الغنية المتنوعة. حب البشر هو المفتاح لإدراك الوحدة الجوهرية. و يلاحظ مولانا الرومي (جوهرة الشعراء الصوفية) الوحدة نفسها في الإسلام مثل شاعر الأوبانيشادات، و بلفظه :

"أيها الحب! أنت الحافز الأكبر. أنت الدواء لجميع أمراضي. انت الصديق الحقيقي و الفيلسوف و المرشد لروحي: أنت كالحكيم جالينوس. انت العلاج

الأسماك، لكنهم أصبحوا لا يحسون بشقاء أقرب جيرانهم و حرمانهم و معاناتهم، و لا يرون حال البؤساء الأشقياء في المجتمع الذين هم عرضة للتمييز الاجتماعي و الاستغلال الاقتصادي. تقرع السطور الأبدية من اشافاسيوبانيشاد(Ishavasyopanishad) آذانهم و لكنها لا تصيب قلوبهم. ليس هناك ثمة شيء جديد في هذه السطور، بل هي استمرار لتراث غني و جزء لايتجزأ من الثقافة و الفكر الشرقيين العتيقين. و هو (نحن أولاد الأرض الأم) و هذه الفكرة مفتاح إلى فهم الوحدة الجوهرية و الأساسية للجنس البشري. و هي التي نادى بها بشدة الصوفية و النساك الحكماء مثل مولانا الرومي و الحلاج و سرمد و شمس تبريز و الجشتي و نظام الدين أولياء و بابافريد و كبير و دادو و تشايتانيا و توكارام وغيرهم. و ضحى بعضهم بحياته من أجل رسالتهم جميعاً: رسالة الحب و الوحدة.

هذه الوحدة الجوهرية للبشر تردد صداها بعد سنوات كثيرة في قطعات الشاعر رابندارانات طاغور العاطفية في السطور التالية:

انهض و أدرك
يا شعوري
على هذه الأرض المقدسة
على ضفة بحر الإنسانية العظيم
و هي الهند
و لا أحد يعرف،
بتوصية و أمر من
كم من سيول الرجال و النساء

١٣- نذر ذاكر: (Brief history of Bangla Literature)

١٤- صلاح الدين في: كتاب نذر ذاكر

١٥- نذر ذاكر: (Brief History of Bangla Literature)

١٦- تارا تشاند: (The Hindu Muslim Problem) ص ٢٤ - ٢٥

١٧- المصدر نفسه: ص ٢٥

١٨- المصدر نفسه : ص ٣٦

١٩- المصدر نفسه : ص ٣٧

٢٠- تارا تشاند: ,(Society and the State in the Mughal Period) ص: ٨٧

٢١- المصدر السابق ص ٩٠ - ٩١، و كذلك بريّاداس: (Bhakti Rasabodhini) ص: ٨٩

٢٢- ذكرت ترجمة الآيات القرآنية من:

(Essential Unity of all Religions, by Dr. Bhagwandas, 1955
Theosophical Publishing House, Madras,). و من:

Basic Oneness of all Religions, Sir Syed Memorial lectures by B.N. Pande,
Monograph, published by Sir Syed Memorial (Society, Aligarh 1987) انتهى.

[و يقول المترجم : إن ترجمة الآيات الكريمة في المقالة الإنكليزية تبدو ترجمة توضيحية و يخلط بين تفسير معاني الآيات المختلفة، كما لم ترد فيها أية إشارة إلى رقم الآية أو اسم السورة، فلذلك وضعنا مقابلها بعض ما وجدنا من الآيات التي كانت قريبة من المعاني المذكورة في هذا المقال. ❑

الـتـريـاق لـخيلاني و عـجبي. و قد عبد وجودي الفيدافات و معابد الهندوس، و افستا البارسبيين و قرآن المسلمين، و اناجيل النصارى و آتشكده (معبد النار) للبارسبيين. ليس لي إله آخر غير الحب".

و ذلك هو روح أو جوهر التصوف.

الملاحظات و المراجع:

١ - برهادارانيكا، ٢،٤،٢

٢ - تشاندوغيا، ١،٢٤،٧

٣ - برهادارانيكا، ٢٣،٥،١

٤ - مونداكا ٨،١،٢

٥ - برهادارانيكا ٥،٤،١١

٦- تارا تشاند: (Society and the State in the Mughal) Period, 1960 ص ٩٢

٧- المصدر نفسه ص ٩٢

٨- المصدر نفسه ص ٩٣

٩- جادو ناث ساركار، (Hindu-Muslim relations in Mediaeval Bengal ص ٤٩

١٠- تارا تشاند: كالسابق ص ١٦٩

١١- انعام الحق: (Muslim Bangla Literature)

١٢- سور كومار سين: (Islami Bangla)

الفلسفة أو التصوف أو الدين قد طور كل منها نبراته و طرفه المتنوعة في مظهره التاريخي، و لكنها مع ذلك هي على بعد كبير من التجانس و التناسق في تعبيرها العلني. و ليست الفلسفة كتحرّ مفتوح إلا التفسير المتبادل للحقيقة، و من الصعب الوصول إلى نتيجة تكون قطعية. فكل جواب لسؤال يؤدي إلى سؤال آخر، و هكذا يجري تاريخ الفلسفة إلى الامام و بالرغم من انه من المفروض أن تكون الفلسفة منطقية في هدفه إلا ان حدود العلة المحضة، او حدود المنطقية تصبح جلية. و نقد "كانط" في الحقيقة محاولة للتقييم الذاتي بموجب الفلسفة، أما بالنسبة للتصوف، فنحن نكشف ارتباكا كبيرا. و إذا كنا نعني بالتصوف الاعتراف بمصدر غير منطقي للمعرفة و الاتصال المباشر بالحقيقة عن طريق الإلهام، فإنه عليه أن يفسر تجاربها المزعومة في صورة تكون جلية. و هذا يعني انه لا يستطيع أن يجعل نفسه جديرا بالتصديق بغير اللجوء إلى المقولات المنطقية، مهما تكن التجربة الأصلية تبدو غير صالحة للنطق أو غير قابلة للوصف.

إن أية محاولة لإلقاء الضوء على علاقة التصوف بالدين محفوفة بالمصاعب. فكل الأديان الكبرى لها بعد صوفي لا في تطورها التاريخي فقط بل حتى في جذورها الوجودية، حتى و لو رفض هذا البعد من قبل ممثليها. إن عالم اللاهوت البروتستانتي بولس تيلّيخ (Paul Tillich) قد تحدث عن الدين كبعد عميق لتجربة الإنسان. نحن نستطيع ان نخطو خطوة إلى الأمام و نؤكد أن علينا بالنسبة للدين كمظهر تاريخي ان نعمل

للمتصوفين الألمان الكبار في الماضي مثل إيكهارت (Eckhart)، و بوخيم (Bocheme)، و قــد الــتـجـأ شـوبـنـهـاور (Schopenhauer) إلـى كـتـب الأوبـانـيـشـادات (Upanishads). و إذا رجـعـنـا إلـى الـعـصـر القديم من الـفـلـسـفـة الإغـريـقـية، نجد في أفلاطون ثم في أفلوطين أصولا عميقة استـلـهم منها متصوفو جميع العصور. و في الأيام الأخيرة، يعترف طالب فـطن لـلـتـصوف مثل وليام جيمس (William James) بصراحة بأهمية الـصـوفـيـة، فـقـد كـتب: "إنني أكرر من جديد أن وجود الحالات الصوفية تـبـطـل نـهـائـيـا ادعـاءات الـحـالات غـيـر الـتصوفية بأنها هي المحرضة الحقيقية و النهائية لما يمكن أن نعتقد فيه" (١).

و عـنـدمـا نـحـاول أن نـفـهم الدين مع علاقته بالتصوف، فلانجد جوابا واضـحا. إن الصوفية سواء المسلمين منهم أو المسيحيين ما زالوا موضع الـشك منذ الأبد، فسميت آراؤهم في معظم الأحيان هرطقة. لقد تعرضوا لـلاضـطـهـاد و اضـطـر بـعـضـهـم أن يـضـحـوا بحياتهم (في سبيل ذلك). و يـفـتـرض أن مـخـاوف و شكوك المتزمتين لم يكن لها أي أساس. و يمكن أنـهـم أصبحوا بتجاربهم الخيالية و قوتهم العاطفية، عرضة للآراء الكاذبة الـخـادعة، مهما بلغت مرتبتهم (و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي إلاّ إذا تـمـنـى الـقـى الـشـيـطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يـحـكـم الـلـه آيـاتـه، و الـلـه عليم حكيم) (القرآن ٥٢:٢٢). و كان الصوفية المسلمون على قدر كبير من الذكاء حيث عَضّوا على الشريعة بالنواجذ من أجـل الـحـفـاظ عـلـى الـسلامة المعنوية و لمنع النزعات المتناقضة التي هددت التصوف في جميع العصور.

خلقت وحيدا) (القرآن ١١:٧٤)، على كل حال يمكن له أن يحاول على التغلب على شعور الوحدة هذا عن طريق التحول و التسلية، و لكن هذا الشعور لايمكن أن يغادره. إن برتراند رسل (Bertrand Russell) الارتيابي أو الشكوكي قد اندفع إلى حافة الدين لشعوره بالانفراد الذي لا يتحمل، و وجده ملجأ فيمايسميه طرب الحب و الجنس و نشوتهما، فيقول: "إن انفراد الروح البشرية أمر لا يطاق، و لا يمكن أن يؤثر فيه شيء غير الحب القوي الشديد الذي يعلمه علماء الديانات" و يقول مرة أخرى: أجد نفسي متوغلا في ضباب كثيف من الوحدة عاطفياً و عقليا التي لا أجد منها مخرجا(٢).

لنتوجه الآن من النظرات العامة إلى أسئلة معينة تخص هدفنا، فقد شهدت الأديان الثلاثة التي ترجع أصولها إلى النبي إبراهيم عليه السلام توترات و شكوكا بين الأصوليين النظريين و الفلسفة كملاحقة عقلية. و قد واجه الفيلسوف اليهودي الكبير سبينوزا حرمانا كنسيا بسبب تصوره لله، مع أن الرومانسيين الألمان سموه بسخرية "سكران في الله" أو مجنوبا. و اتهم فلاسفة الإسلام بالضلال و الهرطقة لاستنتاجاتهم العقلية و كان يبدو منحرفة عن الأصول الدينية المقررة في مصير الإنسان، و كانت تبدو أن هذه الاستنتاجات قد أخذت بتاثير من الفكر الإغريقي. إن فهمهم للفلسفة، على كل حال، لم يتطور كالتعاليم الأرسطاليسية المحضة بل إنه كان مبنيا على الأفلاطونية المحدثة. إن جهاد الغزالي في الحقيقة ليس ضد الفلسفة كعلم، و إنما ضد الاستنتاجات المعينة التي توصل إليها بعض الفلاسفة على اي حال إن

جيدا لتمييز البعد السطحي من بعده العميق الذي يكون عادة مستورا تحت منظره السطحي، و بناء على ذلك بإمكاننا أن نقول إن التصوف هو البعد العميق للدين، و هو يوجد في جميع الديانات العالمية. ثم يميز التصوف مرة أخرى نظريا و تجريبياً. إن النزاعات و التوترات تنمو عندما يحاول الصوفية أن يطوروها و يربطوها في نظام ثيوصوفي. إن إدعاءاتهم النظرية تصبح مشتبها فيها و ادعاؤهم في مصدر المعرفة غير المنطقي و الذي يعبرون عنه بتعابير مختلفة مثل الحدس و بصيرة النفس أو الإلهام في سياق الإسلام، و إنه يتميز تماماً عن الوحي النبوي. و بعض الفلاسفة رغم عدم موافقتهم الأساسية قد تفوهوا كلمات قريبة من التصوف بطريقة مخيفة. إن سبينوزا (spinoza) رغم أنه منطقي صميم، يلجأ أخيرا إلى الإلهام. و تنم فكرته عن الصفات الإلهية الأزلية ـ التي لايمكن الاعتراف إلا بالإثنتين منها فقط ـ عن الإدراك الصوفي أكثر من الفهم العقلي. و برغسون (Bergson)، هو الفيلسوف الأكثر ضجة في حملته العنيفة ضد العقلانية، فهو أيضا لم يستطع أن يوضح الدلائل العقلية لمكافحة العقلانية و لرفض معقولية الفكر في فهم الحقيقة.

إن تقديرنا للشعور الصوفي يتطلب الفهم المناسب للجذور الوجودية للإنسان. يتميز الإنسان من المخلوقات الأخرى في شعوره بالوحدة. و قد تعودنا منذ أرسطو، على أن نعرّف الإنسان بأنه حيوان اجتماعي، مع أنه هو الوحيد في أسلوبه الذي لا يشترك فيه حيوان آخر. و القرآن عارف بانفراده، و يصرح ذلك بوضوح عندما يعلن أن الإنسان مخلوق منفرد (ذرني و من

إن الشخصيتين العملاقتين من بلادنا اللتين يعتقد أنهما قد مثلنا الإسلام بأحسن طريق، هما مولانا أبو الكلام آزاد و العلامة إقبال. إن التضارب الذي نحن بصدده يزول كليا بأقوالهما المختلفة في التصوف. و منهما إقبال هو الذي عبر عن آرائه في الموضوع بصورة أكثر حرية في الشعر و بتصرف أو تحفظ فلسفي في محاضراته. و اتخذ من الرومي، الصوفي النقي مرشدا له و جعله وفقا لتصوره و قدمه تجسيدا لديناهية الإسلام. إن مركز نقد العلامة هو التمييز الذي يرسمه بين الشعور الصوفي و الوعي النبوي، و هو يكتب: إن الصوفي لا يرغب في العودة من سكينة التجربة الوحدوية، حتى أنه لما يعود كما يجب، فإن عودته لا تعني شيئا كثيرا للسواد الأعظم من البشرية. إن عودة النبي تكون مبدعة، و هو يعود لإدخال نفسه في مجرى الزمن بهدف التغلب على قوى التاريخ، و نتيجة لذلك يخلق عالما جديثا من المثل العليا و القيم. و بالنسبة للمتصوف، فإن سكينة التجربة الوحدوية، تبدو و كأنها هي المرحلة الأخيرة، أما بالنسبة لنبي فهي وعي في داخله، و أني توضع في الحسبان القوى النفسانية التي تهز العالم لتحويل العالم البشري كليا (إلى عالم جديد) (٤). و لكن الطريقة التي يحاول إقبال بها تحديد الحد الفاصل بين الوعي النبوي و الشعور الصوفي، تبدو و كأن لها صلاحية محدودة. إن التصوف الذي يحصرنا في البعد الإسلامي، لم يكن كله تأملي النزعة على وجه التحديد. إن بعض الصوفية الذين كانوا يكرهون الاستجابة التأملية التجريدية، قد انشغلوا في النشاط السياسي حتى أنهم قادوا الثوران و بكلمات أخرى إن صدرهم كان يجيش بفكرة الشفقة النبوية. مات نجم الدين الكبرى و هو يقاتل المنغول.

نـقـده جـزء من الـفـلـسـفـة اكثر مما يكون غيرها. و إذا انه يحاول دحض الفلسفة بطريقة فلسفية، فهذا يعني انه يطور طريقة من الفكر الذي كان يريد أن يقضى عليه، و بعمله هذا قد أوجد الغزالي مكانا بارزاً له في تاريخ الـفـلسفة. اما بشأن علاقات الفلسفة بالتصوف فنحن لا نجدها سلبية باي حـال. و يـبـدو أن أبـا عـلـي سـيـنـا قـد راسل بصورة مركزة الصوفي البارز اباسعيد اباالخير، و لكنه مع ذلك يعتبر قدوة للمذهب العقلي. و إن أعمالـه الأخـيـرة تـوضـح اتـجـاهـا صوفيا قويا، فيلاحظ أبو سعيد أبو الخير: "ما يعرفه هو، أنا أراه"، و بكلمات أخرى: إن معرفة التصوف هي إدراك مباشر بـغـيـر تـوسـط الـفـكـر. و الـقـصـة الطريفة الأخرى التي وصلتنا هي حول اجـتـمـاع إبن رشـد مـع الـشـيـخ الاكـبـر ابن عـربـي. و يـظهر ان الفلسفة و الـتـصـوف قـد تـقاربا جدا في الفكرالإسلامي الذي تطور بعد الغزالي في إيران (٣).

و عـنـدمـا نبحث عن علاقة التصوف بالدين في سياق الإسلام، نصادف نـوعـا عـجيبا من التناقض و التضارب، و ذلك منذ العصور القديمة و حتى الـمـاضـي القريب. لم يجد التصوف تأييدا في مذاهب علم الكلام الإسلامي الـتـي كـان لـهـا نـفـوذ و تـأثير، و وصفت التجارب الخيالية الصوفية بانها تـضليل من الشيطان. إذا كان الأمر كذلك، فإنه من الصعب ان نفهم التزام الـصـالـحـين الأتـقـيـاء بالتصوف. و بعضهم مع رسوخهم في الدين تميزوا بـارتـبـاطـهـم الـعـمـيـق بـالـتصوف، و قد قالوا كلمات نشأت من انجذابهم الـصـوفـي الـعـميق. و كان الخواجة عبد الله الانصاري (١٠٠٦ : ١٠٨٨) واحدا منهم.

هناك محاولة لبناء نظام منطقي للتأمل و التفكر على أساس مثل هذه التجربة، فإنه يجب أن لا يشمل التصوف في داخل إقليم الفلسفة فقط، بل ينبغي أن يشكل جزءا مهما لها". إن إدراكه بالفلسفة يفصح بطريقة بليغة واضحة عن اعتقاده بأن كلاً من الفلسفة أو الدين أو التصوف لا يقوم في الهواء بل إنها قائمة على مفترق التيارات للتقاليد المتنوعة و إنه من واجب الأجيال التالية أن تستوعبها جميعا بطريقة مبتكرة. و لجذوره الإسلامية، و إلمامه بالاتجاهات الروحية الخاصة في ترابه الوطني، و احترامه من عواصف المعتقدات الآتية من الغرب، لابد من أن يجعله عاقداً العزم على أن يطور ماسماه نظرة شاملة واسعة الآفاق، و لو أن التزامه السياسي، و إنهماكه الشديد في الكفاح الوطني لم يسمح له أن يقدم منظورا فلسفيا متينا ثابتا تماما. إن وجهات آراء آزاد لا يمكن تحديدها حقيقة عن طريق أي من كتاباته، و لاتمثلها مؤلفاته الاكثر علمية كما تمثل المؤلفات التي لا تلقى نفس الاهتمام، فإن لتفسيره "ترجمان القرآن" على سبيل المثال، مكانة علمية كبيرة، و ينكر دائما للدلالة على علم "آزاد" الراسخ و اهتمامه بتقديم الإسلام للعالم بطريقة تشبع حاجة مثقفي العصر الراهن و تقنعهم، و يرد على التحديات الحديثة بطريقة واضحة.و لكننا لو أردنا أن نكشف فيه عن علاقته بالتصوف فسوف نرجع بخفي حنين، فإن الهدف الرئيسي لهذا الكتاب هو توضيح معنى الإسلام للمثقفين في العصر الحديث، و لهذا الغرض لم يكن ممكنا أن يختار شيئا أفضل من توضيح فرضية القرآن أو رسالته و ذلك بتفسير سورة الفاتحة. و هذه السورة هي التي ظهر فيها الله بعلاقته بالكون. و اختيرت فيها من بين جميع صفاته صفة الرحمة، و تم

و من الملاحظ أن إقبال يرمي بنظره في المحاضرة نفسها إلى المرحلة المتقدمة قليلا حيث يقول "إن نبيا يمكن ان يوصف بنوع من الشعور الصوفي الذي تنزع فيه التجربة الوحدوية إلى تجاوز الحدود، و تبحث عن فرص توجيه قوى الحياة الجماعية أو صياغتها من جديد". و الرومي - كما يفهم إقبال - و الذي يتخذه مرشدا له، يقف على مفترق طرق الوعي الصوفي و النبوي (٥).

و عند مولانا "أبو الكلام آزاد" نجد اتحاد اتجاهات التفكير التي تكون متضاربة في الظاهر، فإنه كان قبل كل شيء عالماً مسلماً، و كان عليه ان ينفذ متطلبات التقليد الثابت. و كان متحدثا بلسان حزب سياسي مع تعهد علماني مئة في المئة، و إضافة إلى ذلك كانت له جذور في السلوك الصوفي، لم يستطع قمعها و لم يمكن لها أن تساعده إلا بطريقة سطحية أحيانا إن إدراك مولانا آزاد للتصوف بعلاقته بالفلسفة يمكن أن يرى بصورة جيدة في المقدمة المنيرة التي كتبها لكتاب " تاريخ الفلسفة: الشرقية و الغربية" (History of Philiosophy: Eastern and Western) و الذي وضع هو خطته و طبعته حكومة الهند، فقد كتب في المقدمة: "يمكن أن نجد الفلسفة الهندية المبكرة في تصوف الأوبانيشادات (Upanishads) الجلية و نغماتها الدينية. و لا يجوز أن يقودنا هذا إلى الاستنتاج الخاطىء الذي تبناه زيللر (Zeller) و أردمان (Erdmann) بأن الفلسفة الهندية المبكرة يجب إخراجها من الفلسفة التجريبية أو العقلية. إنه من الصحيح أن التصوف طالما بقي تجربة فردية، فلانستطيع أن نعرضه لاختبار التحقيق التجريبي، و لكنه عندما تكون

بل لابد من المصالحة و قبول الحل حلبة. إن الانتقال من افتراض إلى آخر، لا ينفي الاثنين، بل يجعل لكل واحد منهما مكانا يستحقه.

إذا أردنا أن نكتشف الغطاء عن علاقة مولانا آزاد بالعقل أو الفكر الصوفي فعلينا أن نبحث عنها خارج حدود "الترجمان" و نتابع عن كثب عطفه و ميله إلى التصوف، أحيانا بوضوح و أحيانا بين السطور. القرآن: الكتاب المقدس العظيم الذي يبجله ككلام الله الملايين من الناس و تتخذه النفوس الصالحة للغاية وسيطا لهم، لا يمكن أن نتوقع أنه يفسر نفسه من وجهة نظر واحدة، و إنما يكشف خبايا نفسه بمزايا مختلفة لشتى المستويات من الإحساس (أي يجد كل واحد مبتغاه فيه، و يمكن تاويل آيه بطرق مختلفة حسب مايرى فيه الناظر). و إذا صح القول بأن للأدب العلماني إنجازاً كبيراً فإن ذلك يصدق في شان أدب الكتب المقدسة. يقال إن الله هو الأول و الآخر و نور السماوات و الأرض، و هو الرقيب، يدرك الأبصار و لا تدركه الأبصار، و له أسماء مختلفة، و لكنه مع ذلك يبقى غير مدرك، هو الذي تعالى عن كل مسمى، و يسبب التحرز العلمي العقيم كما يؤدي بالإنسان إلى الحيرة في ذاته. إن قول العلامة إقبال الصريح بأن القرآن يشدد على الأعمال أكثر من الأفكار، هذا حق، و لكنه ليس كل الحق. إن القرآن الكريم غني بالأمور الاستغراقية التأملية، و بعض أغراضها الأساسية لا تمت بصلة إلى العمل. إن الأهمية المكرسة للذكر، و الخطورة المعلقة بسهر الليالي، و كذلك لعدد من النظريات مثل الأمانة، و الميثاق، و المعراج، سوابق صوفية و غير عقلية، و لا يمكن

تلطيف عدله برحمته، و الصراط المستقيم الذي اشير إليه، هو ليس بجديد، بل هو الطريق نفسه الذي سلكه سابقا المختارون من عباده. و جل اهتمامه و هدفه الرئيس هو إبراز حب الخير للجميع (Humanism) كما يمثله القرآن نفسه. فلجميع الأعمال العظيمة، و خاصة الدينية منها، طبقات مختلفة، و إلى جانب تياراتها الرئيسة التي يمكن رؤيتها على الفور، تكون التيارات الجانبية التي تكون دائما تحديات "للذين يفكرون مليا". و قد تجاهل مولانا آزاد بجدية المعاني الإضافية الخاصة بالتصوف و القضايا الفلسفية و ركز على الأمور العملية، و كان محقا في ذلك. وقد وضح تماما نوع البشر الذي يريد القرآن تكوينه و الحياة التي يجب عليه أن يتبعها من الامتثال للمعروف و التحاشي عن المنكر. و لكنه عندما ياتي دور الأسئلة التي مازالت تقلق العقول المفكرة و تربكها، مثل التي تتعلق بطبيعة حرية البشر في ضوء القدرة الإلهية و أنواع البراهين التي تؤدي إلى فكرة (وجود) الله، و نوع الحياة التي يمكن تصورها في البرزخ، فقد نوقشت بطريقة مسهبة، و لو في إطار علمي، و لكنها لاتكاد تقنع ناقدا فلسفيا. و لا حاجة إلى القول، إنني لا أقول هذا بروح من التنقيد، و إنما لتبرير رفضه لتوريط نفسه في مباحثات التي لا تؤدي إلى أي استنتاج، بل بدلاً من ذلك أنها تعوق القارئ من إدراك المسائل القرآنية الأساسية التي لها صلة مباشرة بحياته.

إن الصعوبة التي نواجهها مع المفسرين المسلمين هي أن المطلوب منهم توضيح المشاكل التي تكون غير قابلة للحل من حيث طبيعتها فإنها بدلا من ذلك تجرنا إلى وسط الجدال الذي لا يمكن حله بطريقة منطقية،

التجربة المباشرة التي سماها "الذوق" بالتعبير الصوفي. و يسرد لنا في كتابه "تذكرة" بصورة حية قصة انتقال روحه القلقة من حال إلى حال التي غلبها الآن الطموح، و أيقظها الآن شعور من الحلم و التواضع لمشاهدته الطبيعة بمختلف مظاهرها. إن مرحلة حياته المبكرة هي الجديرة بالملاحظة أكثر فهي الفترة التي عانى فيها اضطراب المشاعر. "يا لها من رحمة الله! تظهر فجاة في صورة الحب الدنيوي" و لكنه من جديد لم تسمح عنايته البالغة ان يبقى طويلا في هذه المرحلة. و لا داعي للقول إنه لم يكن هناك أي فرق لو بقي في هذه الحالة مدة أطول. و هو محق في قوله حفاظا على التقليد الصوفي إن اقرب طريق إلى الحب المقدس (أي الحب الإلهي) هو طريق الحب الدنيوي. على كل حال يعتقد مولانا آزاد أنه مر بطريق الحب الدنيوي فقط ليتقدم إلى المرحلة التي بعده بالسرعة.

هناك ميزات معينة في شخصيته، تبدو مناوئة للمزاج الصوفي، و إن لم يكن من الصعب على الناقد الاعتماد عليها و اعتبارها كميزات تحكم حياته العامة. و يمكن للناقد بسهولة أن يلاحظ اهتمامه البالغ بذاته اي أنانيته أو زهوه بنفسه، و محاولته للحفاظ على شخصيته و إبرازها، و لكنه مع ذلك لا يستطيع أن يصرف النظر عن المستويات الداخلية العميقة لشخصيته و التي تركت أثرا لا يمحى على اصدقائه و زملائه الحميمين، و هيبته و جلاله الذي بقي قائما طول حياته على المحطين من قدره. إن الرساله التي كتبها في رد الانتقادات التي وجهت إليه و هي قطعة جديرة بالملاحظة للتواضع و محو الذات، إنما تشير

تاويلها إلاّ عن طريق اعمال الصوفية، و لكنها نادرا ما تصلح لأي من التعابير المفاهيمية (Conceptual Understanding) و كذلك عند مولانا آزاد، اهمية بالغة لقضايا الساعة و للجوانب المعنوية الخاصة بالأيدولوجية البشرية، و هو يتجنب المنظور الصوفي و المناقشات العلمية التافهة. و يبدو غريباً ا، لجا في اطمئنان في فهم القرآن إلى علم "الجيل الأول من المسلمين". و هو مهتم عمليا في تقريب القرآن الكريم من العقل الحديث بشرح عالمية الرسالة القرآنية، و قد أكد بوجه خاص على وحدة الأديان التي لا يفهمها الإنسان (عامة). و لابد من الاعتراف بأن الرسالة القرآنية هي ذات أبعاد متعددة و إن المفسر يمكن له أن يختار بسهولة اي بُعد منها و يشرحه كأنه هو الغالب، و يترك كل ما سواه بصفة كونه هامشيا.

و إنه جدير بأن يؤخذ بعين الاعتبار جانب آخر من عبقريته ليس أقل أهمية هو إدراكه الصوفي. لا يمكن صرف النظر عن مقالته في المجذوب و الصوفي غير التقليدي "سرمد" باعتبارها نتيجة حماسة الشباب فيه، بل إنها تعبر عن السمة المميزة في فكر "آزاد" نفسه و التي لم تظهر جلية و إنما توجد متخفية بين السطور (٦). إن رسالته لعبد الرحمن الكشميري تحمل شهادة على إحساسه الداخلي العميق و اهتمامه الراسخ (بالموضوع)، فهنا يصرح دون اللجوء إلى الكلمات المتكلفة، بأن النتيجة النهائية التي وصل إليها في بحثه الطويل عن الحق هي أن السلامة أو الطمأنينة النهائية و الإدراك الروحي، يمكن التوصل إليهما بغير

ـــ الملاحظات و المراجع ـــ

١- كما اقتبسه G.W.M. Tyorell في Human Personality, 1954

٢- الن و لونون (George Allen and Unwin) The Autobiography of : Betrand Russell. 1987 ص: ١٤٦ و ص: ١٦٠

٣- حسب تقدير كوربين (Henry Corbin) في (Creative Imagination in the Sufism of Ibn-e-Arabi) برنستون ١٩٦٩

٤- محمد إقبال: (The Reconstruction of Religious Thought in Islam) ص ١٢٤

٥- المصدر اعلاه.

٦- دوغلاس (I.H. Douglas): (Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography. Christian W. Troll's Commets) مطبعة جامعة اوكسفورد ١٩٨٨

بوضوح إلى أن الرجل كما يظهر للغرباء و على المنصات لا يظهر وجهه الصحيح، بل إن داخله الانتقاص الذاتي مخفي في داخله، و هي في الحقيقة صفة تمثل إحساسه الصوفي. فإذا قيل أنه قد دمج أو جمع مظاهر و آراء متناقضة في تقبل ابن تيمية و الشاه ولي الله و كذلك الصوفية المجذوبين، ذلك لأنه كان يملك عقلا مفتوحا أعمق مما نفهمه في سياقنا العلماني أو الدنيوي، و كان عقله مفتوحا تجاه الأشياء المحيرة للعقول بطريقة مدهشة، و كذلك تجاه التجربة البشرية بكل تعاندها و تمردها.

و ختاماً نستطيع أن نقول كان مولانا آزاد يعكس في شخصيته أسلوبا للحياة مركبا من عناصر صوفية و فنية جمالية بطريقة لا يمكن انفصامها. إن انغماسه المفرط في الموسيقى و اهتمامه البالغ بالشعر و إعجابه الشديد الخيالي بالطبيعة، كانت هذه الصفات من مكونات حياته الداخلية حيث كان دوره كعالم و سياسي نشط هامشيا بالمقارنة بذلك كله. و هذا لا يعني إنكار استجابته الهادفة لتحديات عصره و إخلاصه للقضايا التي اهتم بها، بل نريد أن نسلط الضوء على جانب من حياته ظل متوارياً في الخفاء في المناقشات و المجادلات. و على كل حال فإن آزاد لا ينكر كما كان في حقيقته و باطنه: روحاً منعزلاً مصاباً بالكرب لا يمكن لأحد أن يطلع على حياته الخاصة، بل ينكر كما ظهر أمام عامة الناس عالما مسلما بعواطفه الشاملة و نجما وطنيا ذا مكانة شامخة.

ملاحظات على دور القرآن
في كتابات ابن عربي

ميخائيل شودكيوكز

إن الانتشار الجغرافي لاثر كتابات ابن عربي عبر العالم الإسلامي جد معروف. و أما ماعرف قليلا، فهو عمق ذلك الاثر في طبقات المجتمع المسلم، تحيط كتابات ابن عربي آلافاً من الصفحات، و عقيدته دقيقة و معقدة، و يعبر عنها بلغة غالبا ما تكون غامضة المعنى و خفية المقصود و قد بقيت هذه العقيدة و لاتزال منذ اكثر من سبعة قرون تتهم بأنها هرطقة و كفر(١)، فكان من المنطقي والحال هذه - ان يكون الوصول إلى كتابات ابن عربي مقصورا على مجموعات مخصوصة من المثقفين الذين لا يتهيبون من الغموض الموجود في مجموعة الآثار الاكبرية الضخمة و لا من فتاوى الفقهاء. ولكن القضية ليست كذلك، فان اثر عقيدة ابن عربي لا يوجد في الصوفية المثقفين فحسب بل يتعداها إلى اشكال أوسع للحياة الدينية، كما يثبت نظرياً الاستخدام الواسع الشعبي للمصطلحات الفنية و الاعتقادات التي يرجع أصلها إلى كتابات الشيخ الاكبر و يبدو هذا مثيراً للعجب و الدهشة حين ينظر الإنسان إلى كتابات معارضيه.

إن"فصوص الحكم" كتاب صغير نسبياً، و قد كتب بأسلوب محكم التعبير، و يضم موضوعات ميتافيزيقية كبيرة كان يعتقدها ابن عربى فكانت النتيجة أن ظل هذا الكتاب هدفا مفضلا للمناظرين الذين هاجموه و هاجموا على مدرسته بعنف و شدة منذ عصر ابن تيمية حتى يومنا هذا. و لنفس الأسباب، فان "فصوص الحكم" هو الكتاب الذى طالما فسره وعلق عليه تلامذة الشيخ الأكبر المباشرون والذين درسوه على يديه و بالطبع فان هذا هو النص الذى تلقى على العادة ـ اهتماما اكبر من قبل المتخصصين الغربيين.

و لكن من جهتى أود أن اتوجه بصفة رئيسية إلى الملاحظات التالية على كتاب "الفتوحات المكية"،(٤) وينبغى أن يذكر ان المسودة الثانية لهذا الكتاب تمت قبل وفاة مؤلفه بسنتين فقط، فنستطيع أن نفترض أن هذا الكتاب يمثل آراء صاحبه بصورة كاملة و شاملة، وقد صادف كذلك أن لدينا مسودة لهذا الكتاب بخط صاحبه (و هى التى يستخدمها عثمان يحيى كأساس لطبعته النقدية لهذا الكتاب) و بالتالى فإننا نملك نصا موثوقا به (٥). و إن اهمية كتاب "الفتوحات المكية" بالاضافة إلى اهمية "الفصوص" لم تهمل قط، وهى حقيقة يثبتها ما نجد من كثرة الإشارات إليها، و إلى مجرد حجم الكتاب و إن كان كافيا لتثبيط عزيمة من يرغب فى الخروج بتفسير شامل له. إلا إذا استخدمه باستمرار إذ كانت قراءته مما لابد منه للتفسير الصحيح للفصوص. و قد اشار إلى هذه الحقيقة جندى وحيدر العاملى كما اشار إليها كثير آخرون

و الانتقادات الرئيسية الموجهة ضد إبن عربى موجودة مثلا: فى أعمال إبن تيمية و حسين بن الأهدل، و بدرالدين البقاعى أو السخاوى،(٢) و لا شك أن يوجد هناك من يتهم ابن عربى بالزندقة والإباحية و ما إلى ذلك، ولكن اخطر التهم التى وجهت إليه من وجهة النظر الإسلامية هى تهمة تحريف معانى القرآن، إن ابن عربى ليس صوفيا حقيقيا طبقا لمعارضيه بل طبقاً لكثير من المتخصصين الغربيين، ولكنه فى الحقيقة فلسفى، و إنه كما يقول أبو العلا عفيفى لكى يضفى على نيته الحقيقية قناعا دينيا يفسر القران على نحو يتفق مع عقيدته عقيدة وحدة الوجود، حتى على حساب ا لخروج على لغة القرآن و قواعدها. وسوف أتناول هذه القضية بإسهاب فى كتاب قادم(٣) أرجو أن أبين فيه أن التفسير الأكبرىالأعمق يقوم دائما على القراءة الحرفية للقرآن الكريم، و لكن ما أريد أن أقدمه فى هذه الورقة شىء مختلف تماما، أريد أن أثبت لكم أن هناك بين كتابات ابن عربى و بين الكتاب الكريم، نوعاً أخر من العلاقة يبقى ـ من سوء الحظ ـ خافياً على أكثر القراء.

و قياماً بهذا العمل، فإنى لا أحاول مطلقا إثبات استقامة تعاليم ابن عربى و صحتها فقد تم كل شىء مع أضداده حول ذلك منذ عدة قرون، و ليس عندى ما أضيف على هذا الموضوع، و مهما يمكن اى اعتقادكم في هذه القضية التى تتضارب فيها الآراء، فإنه من المستحيل أن نفهم أعمال ابن عربى من غير أن نأخذ فى الاعتبار أنه حتى فى الوقت الذى لايوجد فيه هناك اقتباس مباشر من الآيات القرآنية أو إشارة ظاهرة إليها يكون القرآن حاضراً فى كل ما يكتبه إبن عربى.

هذا الاختيار التعسفى. و لذلك فإنى لا أطيل هذه القائمة المختصرة و ما أريد أن اقول فى هذا المقام هو أن عددا لا يحصى من الكتاب ا لذين تشهد أعمالهم بانهم قرأوا و أعادوا قراءة كتاب الفتوحات و الذين كثيرا ما يتحفوننا بملاحظات و تعليقات دقيقة للغاية على موضوعات عديدة معقدة مقدمة فى النص، أو على معانى عبارات عديدة تحتاج إلى تفسير دقيق لطيف، لا يبدو أنهم هم الآخرون نظروا فى هذا الكتاب جملة أبدا، لان بنية هذا الكتاب الأساسى المتمثلة بعدد الفصول و الابواب و تواليها و ترتيبها، والالتحام الدقيق للغاية بين أجزائه المختلفة، يبدو كل ذلك مهملا لا يلتفت إليه. أو على الأقل - و ذلك على حد علمى - لا يتناول بالشرح والتفسير و طبعا انى لا أدعي قراءة جميع الشروح و التفسيرات و التعليقات التى أنتجتها أقلام قراء كتاب الفتوحات فى غضون أكثر من سبعة قرون، غير أن واحدا من المتخصصين الذين سألتهم حتى الآن لم يكتشف نصاً يبطل ملاحظاتى الشخصية. و كل شىء يدل على أن كتاب الفتوحات نظر إليه دائما على أنه بحر زخار يستخرج منه كل فرد حسب نزعته الفردية رموزا و مصطلحات فنية. و أفكارا وتعابير من غير أن يشك (او يشككنا) فى ترابط هذا الكل و تماسكه. من غير بحث عن سر هندسته. و بالمثل فان كثيرا من المعارف الغامضة الملغزة التى أتى بها ابن عربى بنفسه مثل القوائم المحيرة للعلوم الروحية المقابلة لكل منزل. او العدد المضبوط للدرجات المقابلة لكل مقام لا يزال غير مشروح. و تجب الاشارة هنا إلى أن صمت من جهة الكتاب المسلمين يكرره الباحثون الغربيون ايضا بالرغم من أن دراساتهم

بتكرار (٦)، و كثيرا ما ينقل جامي فى العديد من كتاباته نصوصا من كتاب "الفتوحات"، و هناك قطعة ممتعة بصفة خاصة تدل على عناية دقيقة كان يهتم بها جامى لإدراك دقائقه. ويذكر مؤلف كتاب"رشحات عين الحياة" وهو كتاب مشهور عن أولياء النقشبندية الأولين ملاقاة جرت بين جامي و بين عبيد الله أحرار بعام ١٤٦٩/٨٧٤، صرح فيها جامى لأحرار أنه واجه فى عدد من عبارات كتاب "الفتوحات" مشكلات استعصى عليه حلها، وخص بالذكر واحدة من المشكلات الأكثر تعقيدا و أشدها صعوبة، فسأله أحرار بعد ذلك أن يطوى كتاب "الفتوحات" الذى كان يحمله فى يديه والقى عليه توضيحات تمهيدية. ثم قال: لنتوجه الآن إلى الكتاب. فلما أعاد جامي قراءة العبارة العويصة اتضح له (٧) إذ ذاك معناها بصورة كاملة.

وبعد قرن جاء أحمد السرهندى، الذى كثيرا ما يعرض ـ ظلما ـ كما أثبت "فرائيد مان" على أنه معارض و مناوئ لابن عربى. فأشار فى مكتوباته (٨) إلى كتاب الفتوحات بكثرة، وكما هو جد معروف ينطبق نفس الشيء على معاصره الملاّ صدرا و إن دفعته الحكمة فى بعض كتاباته إلى أن يخفى ما اقتبسه (و هو مع ذلك يمكن تمييزه و تشخيصه) غير أنه ليست هناك قلة فى الإشارات المعترف بها علنا إلى كتاب الفتوحات و هى مسهبة (٩) فى بعض الأحيان.

و لكن جميع الأمثلة ـ تكون بدون شك ـ قد سبقت معرفتكم بها.

و إنى على يقين أن كل واحد منكم يستطيع ان يضيف بزيادة ملحوظة إلى

باعجاب إنه يشكل أعظم الكتب المصنفة فى هذا العلم و أجلها إحاطة و شمولاً بينما يخص بالذكر فى مكان ما أن مؤلفه قد يتحدث بلغة واضحة وقد يعبر عن ذاته بالرموز و حيناً لا يوجد شئ من هذا النوع و تحتفظ الرموز(١٠) بسريتها. و ظاهر أنه من المستحيل هذا أن نستعرض جميع المؤلفين - واحدا واحدا - الذين يمكن لواحد أن يرجو منهم عدة توضيحات أو عدة دراسات على الأقل تبرهن على معالجة شاملة لكتابات ابن عربى الروحية. و لكنى أعتقد أنى لا أخطئ لو أعدت قولى إنهم تملصوا من القضية التى أنا بصددها الآن. (و فى الواقع أنهم أيضا يجتنبون تقديم أى تفسير لعدد كبير من المقولات الغامضة للغاية التى سوف أقدم أمثلة منها) وفى هذا الصدد لم يكن الشُرّاح العرب أكثر إقناعا و شفاء من نظرائهم الايرانيين لأن أعمال الشعرانى والنابلسى و عبدالقادر الجزائرى هى الأخرى صمتت على السواء عن القضية التى تهمنا.

و من هنا نحتاج إلى أن نطرح سؤالا رئيسا. إذا كان هؤلاء الناس الذين ترتفع فطنتهم بالإضافة إلى احترامهم لابن عربى عن أية شبهة لا يقدمون أى توضيح مهما كان، أفليس ذلك ببساطة لأنه لايوجد هناك شئ قابل للتوضيح؟ إذا كانت بنية كتاب الفتوحات لا تجلب أية ملاحظة من قبلهم أفليس ذلك لأن البنية تعسفية لا يمكن تبريرها، و لأول وهلة فإن نظرة عابرة على فهرس المحتويات توحي بأن الجواب بالإيجاب و فى غاية الصعوبة أن نعد سلسلة منتظمة أو نوجد أى ارتباط مفهوم بين الموضوعات التى تم تناولها واحدا بعد الآخر، و يتم تناول نفس الموضوع فى عدد من المناسبات المختلفة فى أبواب مختلفة تقع بعض الأحيان

لإبن عـربـى لا تـزال تـتـضـاعف و تتوسع و فى كلتا الحالتين يبدو أن الغابة تسترها الأشجار.

أمـا انـنـا لا نـجد جوابا لهذه المسائل عند الشعراء الذين انطبعـت أعـمـالـهـم بـابن عـربـى بـشـدة فـلـيـس فـى نلـك غـرابـة. فالشكل الأدبى الـذىاخـتـاروه. وطـبـيـعـة اسـتـيـحـائهم الـخاصة لا تناسب هذا النوع من الـتـحـلـيـل. ففخرالدين العراقى ـ مثلا ـ بالرغم من أنه درس "الفصوص" و"الـفـتـوحـات" مـع القناوى يبلور الومضات و السطعات الالهية فى أبياته ولـكـنـه لـم يشعر بضرورة ترجمة ما علم و شعـر فى تفسيرات استطرادية مـتـعبة. وينطبق نفس الشيئ على كل من جاء بعده ـ سواء أكان فى إيران، أو الـهـنـد، أو فى أى مكان آخر ـ و ترجم رسالة إبن عربى الباهرة المدهشة فى قصائد.

و لـكن مـاذا نـصـنـع ـ وقـد حـصرنا كلامنا على الأجيال الأولى من الـتـلامـذة ـ بـسـكـوت رجـل مـثـل صـدر الـدين القونيوى التلميذ الموهوب الـعـبـقـرى لـلـشـيـخ الأكـبر الذى إليـه سلم ابن عربى مخطوطة المسودة الـنـهـائية للفتوحات؟ وكيف يمكن أن لا يخيبنا أن لانجد سوى الملاحظات الـجـزئـيـة نـفـسـها فى كتابات الجيلى بالرغم من أنه كتب شرح مشكلات الـفـتـوحات؟ فالواقع أن هذه الرسالة القصيرة رغم عنوانها الواعد لا تقدم لـنـا أكـثـر مـن شـرح الـبـيـانـات التى جاءت فى بداية باب الأ سرار ٥٥٩ من الـفـتـوحـات و هـذا الـبـاب طـبقا ـ لإبن عربى ـ يحتوى على خلاصة كتاب الـفـتـوحـات. فـلا عـجـب فـى أن يتوقع واحد أن الجيلى فى التفسير الذى يـخـصـصـه لـهذا سوف يبرر السرالمنطقى فى تأليف كتاب ـ يقول هو عنه

يقوم بها ابن عربى بنفسه عن طريق إيجاد الشبه بين الوقفات المفاجئة فى معانى نص القرآن و بين كتابه نفسه. و مما لاشك فيه أن عدم وجود نظام فى الكتاب المقدس - كما يوضح هو فى نص آخر- ظاهر تماما و بوضوح تام (١٤) (يعنى الائتلاف بين الآيات المتعاقبة التى تبدو و كأنها منقطعة الصلة عن الأخرى)(١٥).

و بعبارة أخرى، يبقى هذا الائتلاف البليغ فى القرآن غيرملاحظ عند عامة المؤمنين حتى المفسرون لا يقدرون على توضيحه لنا. و لكن يلاحظه العارف باللّه، و بهذا نظن أن نفس الائتلاف الأساسي يوجد عند ابن عربى أيضا بطريقة أو اخرى و يمكن إكتشافه فى كتاب الفتوحات حيث لايوجد شىء "لاينبعث من نفحات الروح الالهية"(١٦) وهذا الاستنتاج امر ضرورى لا مفر منه لأنه واضح للغاية(١٧).

وأنا مقتنع شخصيا بأن كتاب الفتوحات ليس فى الواقع موسوعة لا نظام فيها للمعارف الموجودة في الكتب، ولا هو مجموعة من العبارات المتغايرة العناصر، التي وضعت فى مكان عن غفلة نتيجة نزوات الإلهام إلّا أن قلة الوقت اليوم تجعل من الصعب أن اقدم لكم جميع الأجوبة الضرورية و لكنى أحب - بدلا من ذلك - أن اقدم توضيحة لهذه الدعوى بقدرما يتصل بعدة نقاط هامة(١٨).

يحاول عثمان يحيى فى طبعته النقدية للفتوحات التى هي تحت الطبع الآن أن يقدم توضيحاً لعدد من الأبواب التى تحتويها فصول الكتاب الستة (١٩) و لكن ملاحظاته على القضية من المحتمل ان تترك كل من

على بعد ملحوظ بين الواحد و الآخر. و كل واحد منها يبدو أنه ينكر الآخر. و تستخدم العبارات الطويلة - استخدام كليا أو جزئيا - مواد البحوث السابقة، مما يعنى أن محتوياتها - لا محالة - متغايرة فى طبيعتها. و فضلا عن ذلك يقول لنا ابن عربى بنفسه انه يوافق على وجهة النظر هذه(١١) و يؤكد على ذلك مرة أخرى بعد قليل (١٢).

و هذا التصريح المكرر بكثرة بالنسبة الى طبيعة كتاباته الملهمة من شانه ان يوحى بانه لا يكون مفيدا ان تبذل جهود للعثور على طريقة مضبوطة معينة فى كتاباته و يقدم ابن عربى دليلا إضافيا على هذه الفرضية فى صورة ملاحظة على الأسلوب الذى يثبط فى الواقع قارئ التفاصيل بصدد الاحكام. فيعترف بأن الباب ٨٨ الذى يشرح الأصول التى تستنبط منها الأحكام ينبغى منطقيا أن يكون اسبق من الأبواب من ٦٨ إلى ٧٢ التى تقدمت نتائجهاغير انه يصرح بذلك (١٣).

و توضيحاً لهذه الملاحظة يقابل كثيرا من أمثلة الاستنباط الخلفى فى كتاب الفتوحات بالأمثلة المبثوثة فى سور القرآن حيث يبدو تجاور الآيات المتتالية عرضيا إتفاقيا، و هذه التصريحات التى نقلتها آنفا (و هناك كثير من الأمثلة الأخرى فى كتاب الفتوحات) تشجع الإنسان على ان يستنتج أن كتابه هذا كان تابعاً و استجابة لمثل هذه الايحاءات السرية - سواء أكانت خارقة للطبيعة اوغيرها- لابد أن يكون خاليا من التناسق الداخلي، و إن اللغز الذي يحتويه لابد ان تكون مطلسماً.

اعتقد انه لا يكون من الخطأ ان يقال إن هذا الاستنتاج باطل اساسا ومن المفارقة ان أول إشارة إلى انه يجب ان يكون كذلك بالضرورة

المنازل (وهذه أسماء نجدها تظهر هنا و هناك فى فصل المنازل) كلها ألغاز: منزل الاستخبار و منزل الهلاك و منزل الدعاء و منزل الرموز و ما إلى ذلك. لكن واحدة من هذه التسميات لا توافق التصنيف الذى يستخدم فى الكتابات الصوفية لتمييز المنازل المختلفة للحياة الروحية.

لكن حينما نضع الملاحظات الخفية المعانى المنثورة فى الباب٢٢ فى جانب و التى هى مبثوثة فى طول الابواب فى الفصل الرابع فى جانب آخر تتحول هذه الاسماء ذات معنى و مغزى بصورة فجائية، و كل واحد منها يقابل إما سورة أو مجموعة من السور فمنزل الاستخبار منزل يضم السور المبدوءة بصيغة السؤال مثل السورة الثامنة والثمانين: "هل اتاك حديث الغاشية" و منزل الحمد الذى أعيد تقسيمه فى خمسة منازل يتكون من السور الخمس: (١، ٢، ١٨، ٣٤، ٣٥) التى تبدأ بصيغة الحمد لله، و منزل الرموز يضم جميع السور التى تبدأ بالحروف المقطعة التى تسمى"نورانية" ايضا، و منزل الدعاء اسم ينطبق على جميع تلك السور التى تبدأ بصيغة الامرمثل "قُلْ".

ولا اعدد بقية هذه المقابلات هنا و اترك لمناسبة تالية عملية إعداد قائمة شاملة تحدد التلميحات القرانية لهذه المصطلحات الفنية المبثوثة فى الباب ٢٢ و لكني اقدم هذه الملاحظات الأولية كمجرد نموذج يجعلنا نتوقع النتيجة وهى ان كل واحد من الأبواب البالغ عددها ١١٤ فى فصل المنازل إنما يقابل فى الواقع سورة، و تبلغ أهميتها الباطنية ضمنيا،

يتفحصها غير مقتنع. و ذلك أن الأعداد المختلفة حسب ما يقوله عثمان يحيى قد اختارها ابن عربى فيما يبدو لأنها تملك فى التقليد الإسلامى قيمة رمزية لكن بدون أن تحمل هذه القيمة الرمزية أية علاقة ضرورية أو مفهومة بطبيعة الفصول المقابلة، فإنه يشير - مثلا - كما يمكن لأى واحد أن يفعل بسهولة إلى أن عدد الأبواب فى فصل المنازل متطابق مع عدد السور فى القران ١١٤، ولكنه لا يستنتج أية نتيجة معينة مضبوطة من هذه الملاحظة. و يمكن أن يكون ابن عربى قد اختار عدد ١١٤ لأسباب جمالية محضة، إن حقيقة القضية كما سترى جد مختلفة، والواقع أن ابن عربى فى هذا المثال كما فى حالة كثير من الالغاز الأخرى يزود القارئ بجميع المفاتيح التى يحتاج إليها و لكن هذه المفاتيح مبعثرة على تعمد منه فى كل الكتاب وكثيراما وضعت على نحو يجعلها تبقى غيرملتفت إليها.

فلننظر نظرة أعمق فى فصل المنازل، الفصل الرابع من هذا الكتاب. و أحد الفصول المعقدة، يمتد هذا الفصل من الباب ٢٧٠ إلى الباب ٣٨٣، وهو مرتبط على ما هو ظاهر من عنوانه على الاقل بأحد الأبواب الاولى من الفتوحات: الباب ٢٢ الذى يشكل عنوانه "فى معرفة علم منزل المنازل" و لكن هذ ا الباب٢٢ الذى يسميه عثمان يحيى مرتبكا "باباغريبا" يطرح من المشكلات أكثر مما يحلها. و نجد فى هذا قائمة تضم تحت أمهات المنازل البالغ عددها ١٩ سلسلة من المنازل الثانوية تحتوى هى بدورها على سلسلة كاملة للمنازل الأخرى، والأسماء التى سميت بها هذه

من ثلاث علامات رسمية و يحمل قيمة عددية تبلغ ٤٠٠ إن التعليلات المقارنة التى يلعب فيها علم الحروف دوراً رئيسياً جاء ذكره بصفة خاصة فى الباب الثانى من كتاب الفتوحات يمكن أن تستخدم فى كل وقت يواجه الإنسان فيه تفسيرا من هذا النوع و بصرف النظرعن موقعه فى النص(٢١)، فمهما كانت آراء إنسان حول الشىء الذى لا يمثل عند كثير من الناس سوى لعبة عقلية فضولية، يجب عليه ان يقر بأن هذه لعبة تخضع للقوانين.

بينما والكلام لم يزل محصورا فى فصل المنازل بصفة خاصة نجد فى فصل المنازل عقدة أخرى تنحل فى نفس الوقت، هذه عقدة مصدرها الجداول التى وضعت فى نهاية كل باب من الابواب البالغ عددها ١١٤ للعلوم الروحية المقابلة لكل منزل. وهذه القوائم تضم افكارا تفشل اية محاولة للبحث عن صلة عقلية بينها، و اول انطباع يرتسم فى نفس القارى عند قراءتها هو انه يواجه بكتالوج وضعه كاتب لا يقدره إلّا خياله. و بدون أن اكون فى حالة الخوض فى التفاصيل (التى تتطلب وضع اقتباسات متعددة قرآنية بجانب صفحات الفتوحات) احب ان اشير فقط إلى أن كل واحد من هذه العلوم التى سبقت الإشارة إليها يتعلق إما بمحتوى آية أو آيات متعددة من السور المقابلة للمنزل موضوع البحث. و لذلك نجد أنفسنا ـ مرة أخرى ـ أمام التصريحات التى رغم مظهرها الفوضوى تنبعث من استخدام منهجية قائمة على الأسلوب البنائى الذى لو تم توضيحه لبدا الأمر سهلا للغاية.

المبايعة التى تمت بين الصحابة و النبى (صلى الله عليه وسلم) بالحديبية (القرآن ٤٨: ١٠ و ١٨).

وكذلك نجد الحل للألغاز الأخرى: و إنى سوف أوضح هذه النقطة بالإشارة إلى الباب٣٧٣(٢٠) الذى يحتوى على عبارات يمكن أن توهم القارئ بكونها نتاجا للخيال المضطرب المختل، أو بكونها إشارة إلى التجربة الخيالية التى لا يمكن التعبير عنها وذلك على أحسن الفرضيات.

يوضح إبن عربى كيف أنه مهتديا بالعقل الأول زارهذا المنزل الذى يوجد فيه خمسة بيوت. و فى كل من هذه البيوت توجد الخزائن المغلقة و لكل خزينة اقفال و لكل قفل مفاتيح، وكل قفل يجب أن يحرك عددا معينا من الحركات. ثم يصف الشيخ الأكبرهذه البيوت بمافيها من محتويات واحدا واحدا. فالخرينة الاولى فى البيت الاول لها ثلاثة أقفال، ولأول هذه الاقفال ثلاثة مفاتيح و أول هذه المفاتيح يجب أن يدار اربعمائة مرة. وهلم جراً. و إني متاكد تماما ان هذه التفاصيل الغريبة غالبا ما تقضى على فضول القارى إلاّ أنه يصبح من السهل تفسيركل ذلك حين يعرف القارى ان هذا المنزل هو مايقابل سورة "المسد" و إن البيوت الخمسة هى الايات الخمسة التى تضمها السورة. و أن الخزائن هى الحروف فى كل آية، و أن المفاتيح علامات رسمية تتكون منها الحروف (علامات الشكل) و أن إدارة المفتاح تمثل قيمة عددية لهذه الحروف طبقا للقاعدة الابجدية، فالخزينة لذلك تشكل لفظة " تبت" وهذه اللفظة تتألف من ثلاثة حروف أو اقفال و اول هذه الاقفال هو"التاء" و هذا الاخير مؤلف

الروحية التى يخلقها القدير فى الإنسان من غير أن يكون الإنسان قادرا على اكتسابها اعتمادا على قوته. و أما الإسم الرابع فهو القائل أو المتكلم، و علاقته بالفصل الرابع الذى تسوى فيه كل مرحلة من مراحل الإدراك الروحى بإحدى سور القرآن الكريم أو الكلام هى ايضا ظاهرة كذلك، و أما الفصل الآخر فإنه يتناول المنازلات (بين الله والخلق) وهى لقاءات بين الله والخلق فى منتصف الطريق، لقاءات يتحدث فيها الإنسان مع الله وجها لوجه، إنه يقابل الإسم الخامس "السميع" و فى النهاية يأتى الفصل السادس و هو فصل فى المقامات، التى يمثل كل واحد منها شكلاً مخصوصاً للمشاهدة. و هذا بدوره متعلق بالإسم الإلهى السادس هو "البصير".

و يبقى أن نشير إلى السبب في تأليف كتاب الفتوحات من مجموع خمسمائة باب و ستين بابا بينما نأخذ فى الاعتباران هذا العدد كان قد سبق تحديده فى المراحل الاولى من تأليف الكتاب، فخلاصة الكتاب التى طبعت بحجم مابين ١١ ـ ٣٠ صفحة من الطبعة المصرية كانت فى الواقع قد تم تاليفها مع نهاية عام ٥٩٩ الهجرى، و هو الوقت الذى بدأ فيه ابن عربى تأليف الكتاب و بالرغم من أن هذا لايمكن أن يكون ضروريا بالإطلاق غير أنى أعتقد أن هناك حقيقتين جديرتين بالملاحظة و لا يمكن ان تكون كلتاهما صدفة: الاولى أن عدد خمسمائة و ستين أيضا عدد الالفاظ التى تكونت فيها سورة "الفتح" و من الصعب ان نفترض أن هذه مجرد صدفة و ليس غير، و خاصة حينما نذكر فى جانب أن إسم هذا الكتاب قبل أن

إنـى أخـصـص فـحصاً مفصلاً لبنية الأبواب الخمسة الأخرى في مـوضـع آخـر، لـكـنـى أود هـنـا أن أطرح بشكل موجز للغاية قضية عموم هندسة كتاب الفتوحات. فالتقسيم فى ستة فصول يمكن توضيحه بسهولة بـسـبب أهمية ٦ الخاصة فى تعاليم إبن عربى. وهذه الأهمية ليست ناتجة فـقـط عن أن ٦ عـدد أيـام الـخـلـق كما يلاحظ عثمان يحيى (و أيضا عدد الأبعاد المكانية، بل ٦ الذى يشكل أول عدد كامل لأنه ١/٢+١/٣+١/٦=٦) (٢٢) يـشـكـل عـنـد ابن عـربـى فـوق كل شىء آخر، العدد الرمزى للإنسان الكامل و بـعـبـارة أخـرى لـمركز سائر تعاليمه (٢٣) و هذا العدد ـ يعبر فى الواقع ـ طـبـقـا للقاعدة الأبجدية عن قيمة حرف الواو الذى و إن كان لايكتب يظهر فـى الـنـطق فى "كن" بين الكاف و النون، و لهذا يتساوى عند الشيخ الأكبر مـع الحقيقة المحمدية التى هى برزخ بين الحق و الخلق بين المبدأ الالهى و مـظـهـره (٢٤) و هـذه الـتـسوية قائمة أيضاعلى عمل الواو النحوى الذى يلعب فى اللغة العربية دور الرابطة و يوحد بالتالى بين المتفرق.

و لـكن تـفسير العدد و ترتيب الفصول بتحديد اكثر يكمنان فى عدد الـصـفـات الإلـهـيـة و طبيعتها و كيفيات النسب التى يعتمد عليها الوجود الـمـخـلـوق (٢٥) كل فصل من هذه الفصول يقابل أحد هذه الأسماء الستة الإلـهـيـة، فالأول (فصل المعارف) متعلق تماما بالاسم الأول العليم و الثانى (فـصـل الـمـعـامـلات) الذى يتناول طرق السلوك التى يسير بها المريد على الـطـريـق يـقـابـل ثـانى هذه الأسماء الإلهية: المريد بالضبط و الذى يقابل الإسم الثالث الإلهى فى هذه السلسلة: "القدير" هو فصل الأحوال: الأحوال

كل واحد منها يكمل الآخر، بالعكس لو أخفقت فى أن ترى أن هذه النصوص المتعددة مترابطة و موصولة فإنك بالتالى تفقد جزاء هاما من معانيها.

هل من المعقول بأن نعتقد أن واحدا من الأفراد الذين ذكرتهم فى البداية لم يكن لديه القدرة على تقديم أجوبة للأسئلة المتعددة التى طرحتها. أو نفرض ـ و ذلك كفرضية بديلة ـ أن هذه الأسئلة لم تخطر ببالهم قط، بصرف النظر عن أنهم كانوا من الشيعة أو من أهل السنة و كانوا مشتركين جميعا فى احترام كبير للشيخ الاكبر حتى و إن صادف أن اختلفوا معه فى قضايا معينة، ولا شىء مما كتبه لم يولوه الاهمية والعناية فقد فحصوا كل عمل من أعماله بعناية دقيقة تشهد بها شروح آرائه الدقيقة التى توفر كتبهم أمثلة كثيرة منها، وكما حدث لجامى فى القصة المسرودة سابقا أنهم لم يستسلموا حين لم يفهموا حتى أكثر الجوانب إبهاماً و غموضاً من كتابات ابن عربى. و بحثوا عن حل لهذه المشاكل بحماس لا يعرف التعب و العناء، ولذ لك فانه ظاهر تماما عندى أن أغلبيتهم إن لم يكونوا كلهم ـ لم يستطيعوا أن يهملوا المشكلات التى تحدثت عنها أو أن يتقاعسوا و يتركوها من غيرحل، وهذه الإمكانيات مستبعدة لان الحلول ـ و أعتقد أنى قد بينتها ـ تدل عليها كثير من الإشارات التى لا يمكن أن يكونوا قد أغفلوها.

بناء على ذلك فإن لديّ اقتناعاً تاماً بأن ذلك فى هذه الحالة الخاصة عبارة عن السكوت المتعمد. والمهم أن حيدر العاملى فى بداية مصنفه نص النصوص "فصل فى عشر صفحات من التمهيد ضرورة السرية

يتخذ صيغة الجمع كان "الفتح المكى" بينما فى جانب آخر ننكر التفسيرات الباطنية لهذه (٣٦) السورة، وأما الثانية فبسيطة جدا، وهى أن الشيخ الأكبر ولد بعام ٥٦٠ الهجرى و لذلك فإن هذا التاريخ يشكل بداية الرحلة للفتح الروحى الخارق للعادة الذى تحصد ثماره الفتوحات.

و يجب ان أوكد على أن ما قلته عن الفتوحات يمكن أن يقال عن الاعمال الأخرى كذلك بتغييرات ضرورية و إن البنية ـ غيرالمنطقية للكتب أمثال كتاب الشاهد و كتاب العبادلة أو كتاب التراجم مع الكتب العديدة الاخرى تصير واضحة تماما عندما تجد مفتاحها القرآنى.

أضرب لك مثلاً: إن كل واحد من أبواب كتاب التراجم البالغ عددها٦٩ يقابل سورة من سور القرآن، بداية بسورة "الحاقة" (التى هى التاسعة و الستون فى المصحف) و نهاية بسورة "الفاتحة". وعلى هذا الأساس لا تستطيع فى الواقع أن تفهم كتاب التجليات حتى ترى أن كل واحد من فصوله له علاقة بواحدة من آيات سورة "البقرة". و ليست هذه هى القصة كلها ذلك لانك لاتكاد تتصور العلاقة بين القرآن و بين كتب ابن عربى حتى ينكشف لك الانسجام السرى الخفى بين أجزاء كثيرة من كتاباته كانت تبدو لك غيرمنتظمة و غير مترابطة من النظرة الأولى. وكمثال لهذا النوع من التشابك سوف تجد أن الباب ٣٣٠ و الباب ٤٠٠ من كتاب الفتوحات والباب ٢٣ من كتاب الشاهد والباب ١٦ من كتاب التراجم كلها مترابطة لإشارة مشتركة لكنها خفية إلى سورة القمر (س ٥٤) و أن

هناك علاقة وثيقة متعمدة ذات مغزى بين القرآن و بين ماكتبه ابن عربى و أن الاخذ بذلك فى الاعتبار هو الطريق الوحيد إلى قراءة كتبه كما أرادها أن تقرأ.

الملاحظات و المراجع:

١ - حول أحدث المناظرات، انظر ايميلى هو ميرين. "ابن عربى بين أيدى الناس" مجلة الشرق الأوسط ص ٤٤٧ - ٤٦٢ ع: ٣، ج: ٤٠، ١٩٨٦.

٢ - ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، إعداد رشيد رضا ص ٤٢ - ٤٥ ج: ٤، وابن الأهدل، كشف الغطاء، ص ١٩٢، تونس، ١٩٦٤ والبقاعى، "تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى" طبع بعنوان مصرع التصوف ص ٧٨ - ٨٨، القاهرة، ١٩٥٣، والسخاوى، القول المبين، مخطوط برلين.

٣ - بحر بلا ساحل: ابن عربى، سيطبع فى طبعات سيول باريس

٤ - جميع الاشارات التالية إلى الفتوحات إنما هى إلى الطبعة المصرية لعام ١٣٢٩ فى أربعة مجلات. أو إلى الطبعة الجديدة، بيروت، دارالصادر، وليس بها تاريخ (حوالى ١٩٧٠)

٥ - القضية ليست كذلك مع الفصوص، هذا يوضح لكن لا يسوغ الفرضيات الخطيرة التى يقوم بها بعض المدافعين عن استقامة ابن عربى ممن يندفعون في حماسهم. للتنديد بالعبارات المرصومة فى الكتاب التى - حسبما يرون - تشوه معناها، فمثلا انظر ما كتبته فى تعليقى على شرح فصوص الحكم لمؤلفه محمد غراب (د مشق ١٩٥٨) فى الدراسة الإسلامية ج: ٦٣ ص ص: ١٧٩ - ١٨٢، و لاحاجة إلى القول بأن طبعة نقدية جديدة مبنية على المخطوطات التى لم يهتم لها عفيفى ستكون افضل للغاية .

٦ - قارن جاندى، شرح فصوص الحكم، (مشهد ١٩٨٢) و حيدر العاملى، نص النصوص، اعداد هنري كوربين، و عثمان يحيى، تهران - باريس، ١٩٧٥ وجامع الاسرار (فى

و كتمان الأسرار الإلهية عن غير أهلها" و لتبرير هذه القاعدة ينقل آيات من القرآن والحديث و عبارة ضافية من الباب ٣١ من كتاب الفتوحات كما يؤكد على ضرورة الفهم الحقيقى لكتابات ابن عربى، وعلاقة المناسبة الروحية بمصنفها و يشير إلى أن مثل هذه العلاقة استثنائية نادرة، حتى بين الأقطاب و أمثالهم.

بيعة حفظ السر هذه - التى اعتبرت من المناسبة أن أخرج عليها إلى حدٍ ما هذا المقام - يصرح بها إبن عربى بشدة كما يحافظ عليها أيضا، أما لأنها هي شكلة المعرفة التى هى مهلكة يمكن أن يؤدى استخدامها بالغافل إلى الهلاك (٢٧) أو لأن إفشاء بعض الأسرار يؤفر للدجالين فرصة لأن يدعوا لأنفسهم درجة من الولاية التى هى فوق طاقتهم و لذلك فهو يشير - رجوعاً إلى احد الألغاز التى حللناها سابقا عن طريق المثال بعد الكلام عن البيوت والخزائن والأقفال والمفاتيح فى المنزل الخامس مما يقابل سورة "النصر" - إلى أنه إن ظل ساكتاً عن شرح معانى هذه المصطلحات الرمزية فلمنع الكاذب من بسط دعوى امتلاك هذا العلم خلال إدراك روحى شخصى (٢٨) و إنى لا أرى مجالا للشك فى أن نفس الأمر قام بتطبيقه معظم شارحى كتابات إبن عربى البارزين خلال العصور، و إن هذا هو المسئول فى أغلب الحالات عن الفجوات الغريبة الواقعة فى شروحهم التى سبق أن ذكرناها.

إن لى ملاحظة هامة أخيرة أريد أن أبديها، لا تعتبروا- من فضلكم - ما قلته لكم قطعة ممتعة بارعة من الكتابة البوليسية، فما حاولت أن اقترحه عليكم هو أن تصدقوا ابن عربى فى كلامه، و تفهموا أن

١٢ ـ الفتوحات، ص ٤٥٦،ج: ٢

١٣ ـ نفس المرجع ص ١٦٣،ج: ٢

١٤ ـ نفس المرجع ص ٢٠٠،ج: ٣

١٥ ـ نفس المرجع ص ١٣٧، ج: ٤ و قارن أيضا ص ٥٤٨، ج: ٢

١٦ ـ نفس المرجع ص ١٠١، ج: ٣

١٧ ـ نفس المرجع ص ٣٣٤، ج: ٣

١٨ ـ اريد ان اوضح ان التوضيحات التالية كما ان الحلول لهذه المشكلة التى سوف اقدمها في الختام فى مكان ما لا يمكن أن تعزى إليّ وحدى، ففى بادى الأمر أكرر ما يجب عليّ من الشكر تجاه مائيكل فانسان، الذى أرشدنى خلال مدة سنوات كثيرة فى ـ اكتشافى لابن عربى، كما يجب شكرى لصديقى المثقف عبد الباقى مفتاح، فالمراسلات التى جرت بيننا أهلتنى فى كثير من المواضع لتوضيح و تصحيح تفسيراتى أنا، وفى النهاية إنى مدين بفضل عدد ممن يضمنون لى اليوم بنقل الخرقة الأكبرية للمساعدة التى كانت محاولاتى بدونها لابد أن تحبط وتفشل.

١٩ ـ انظرص ٣٧ ـ ٣٨ ج: ٣ القاهرة، ١٩٧٤

٢٠ ـ الفتوحات ص ص ٥٨٢ ـ ٥٨٦ ج ٢٥

٢١ ـ الفتى (الفتى الروحى طبقا لترجمة كوربين) الذى ظهر لابن عربى فى الباب ١، كشف له عن سر الإمام المبين (قارن الفتوحات ص ٣٦٧، ج: ٤،) وبعبارة أخرى، عن سر الكتاب الذى يحتوى على جميع الأشياء (قارن الفتوحات ص ١٨٠ ج : ١) بدعوته إياه إلى أن يفك ما هو مكتوب فى ذاته هو، كما يقول فى نهاية الباب (ص ٤٨ ج: ١) و طبقاً لمنطق هذه الرمزية الرسمية، فان علم الحروف (الذى تشكل مبادؤها موضوع الباب ٢) علم يجعل فكّ المعنى ممكنا، و فى الوقت ذاته يوضح كلا من طول العرض المخصص له. و المكانة التى يحتلها فى بداية الفتوحات، فنستطيع ـ مثلا ـ بالاشارة إلى علم الحروف (الذى تظهر أهميته بهذاالطريق) أن نفسر عدد الدرجات المقابلة لكل من الفئات الروحية (العارفون والعلامية) وقسيماتها (أهل

الفلسفة الشيعية، هنري كوربين، و عثمان يحيى تهران - باريس ١٩٧٥) فى الكتاب الأخير انظر مثلا - الاقتباس الطويل من الباب ٣٣٦ من الفتوحات ص ص ٤٤٠ ومابعدها.

٧ - فخر الدين على بن حسين واعظ الكاشفى، رشحات عين الحياة، اعداد على اصغر معينيان مجلدان، تهران ٢٣٥٦، ج: ١ ص ص ٢٤٩ - ٢٥٠

٨ - مكتوبات الامام الربانى، لكناؤ، ١٨٨٩، وما لفتت عناية السرهندى الأفكار العقائدية التى وردت فى الفتوحات فحسب بل النوادر التى يحتويها الكتاب أيضا، فانظر- مثلا - المكتوب ٥٨ (الذى ينتقد فيه عقيدة التناسخ) حيث يسرد قصة ملاقاة ابن عربى الخيالية عند الكعبة مع رجل من الانسان، التى سبقت انسانيتنا، (الفتوحات ج ٣ ص ص ٣٤٨ و ٥٤٩) وكما يلاحظ فرائيد مان (الشيخ احمد السرهندى، مونتيريال - لندن، ١٩٧١، ص ٦٤) ان المجدد يوصى بمطالعة كتابات ابن عربى، ويعتبرها ضرورية لا غناء عنها للإدراك الصحيح بصائره الروحية".

٩ - كما هى الحال فى "الحكم المتعالية فى الاسفار"، و بصدد هذه المسئلة انظر جيمس دبليوموريس، المدخل إلى ترجمة الحكم العرشية (بيربنستون (١٩٨١) و هو كتاب يحتوى على الإشارات الواضحة إلى الفتوحات وإنها وإن كانت أندر، لكنها معتادة غير استثنائية، قارن نفس الكتاب ص ١٧٨، ٢٣٤، ٢٣٩ - ٢٤٠ وما إلى ذلك.

١٠ - توجد هذه الملاحظة فى السطر الثالث من مخطوطة شرح مشكلات الفتوحات فى مكتبتى الخاصة، رغم أنه ذكر بوضوح أن المخطوطة تتألف من تعليقات على فصول باب الأسرارالتى تقابل الأحد عشر بابا الأولى من الفتوحات الآّ ان الحقيقة الواقعية هى انه يعلق إلاّ عشرة من هذه الفصول (الجملة الأخيرة المعلق عليها هى الواقعة فى السطر الرابع عشر من ٣٢٩، ج ٤، الفتوحات، ولا قيمة لها فى معرض الكلام هنا حيث يحتل الباب ٥٥٩ أهمية بان طبعة القاهرة واضحة الاخطاء. و بصفة خاصة يوجد هناك عدد كبير من الأخطاء فى الترقيم و الفصول.

١١ - الفتوحات، ص ٥٩، ج : ١

الأمير خسرو بين يدى مرشده
حضرة الشيخ نظام الدين أوليا

بقلم: نثار أحمد الفاروقي

ليس من الضرورى أن نسوق شهادات كم كان الشيخ نظام الدين أوليا عطوفا بمريده النجيب الامير خسرو، فقد أصبح ذلك مضرب المثل. ذات مرة قال الشيخ نظام الدين أوليا: هناك لحظات آسام فيها من كل شيء حتى من نفسى، و لكن لا أضجر أبدا من هذا التركي(١). وكان أضفى عليه لقب ترك اللّه (٢)، و كلمة "ترك" فى الشعر الكلاسيكى عبارة عن الحب الأثير، وبالتالى ترك اللّه يرادف المحبوب الإلهى، وهو لقب الشيخ.

إن المصادر القديمة مثل "فوائد الفؤاد" و "سير الأولياء" لاتشير إلى أن الامير خسرو كان تلقى الخلافة من مرشده الشيخ نظام الدين أوليا، و لكنه لاشك فى أنه كان أعز مريديه عليه دون مراء، و أنه لم يمنح الخلافة بحكم صلته بالبلاط الملكى، و رغم ذلك لم يمنعه الشيخ منها. غير أن كتاب"لطائف أشرفى"(٣). قد جعل الامير خسرو فى عداد صفوة أصحابه و أخلص خلفائه.

الانس وأهل الادب) في سلسلة الابواب من ٧٤ إلى ١٨٥ (فصل المعاملات) و جميع هذه الاعداد وبصورة أكثر تعميما، جميع الأعداد التي تظهر في كتاب الفتوحات تدرج بطريقة الحساب الواضحة جدا.

٢٢ ـ الفتوحات ص: ٤٦٩ ج:٢

٢٣ ـ نفس المرجع

٢٤ ـ الفتوحات ص ٣٨٣، ج ٢

٢٥ ـ الفتوحات ص ٤٩٣، ج: ٢، وهذه السلسلة للأسماء الإلهية المأثورة (التقليدية) تتضمن الحي بوصفه سابقاً و لكن ابن عربي يوضح أنه لو يتحدث عن ستة فقط بدلا من سبعة فلان الحي يستبق الستة الأخرى فهو من بعض الوجود ـ مبدؤه المشترك.

٢٦ ـ قارن الفتوحات ص ٦٠، ج ٢ ص ١٥٣ ، ج ٢، ص، ٥٠، ج ٤ والكاشاني، التأويلات: (الذي طبع باسم ابن عربي) ١٩٦٨ ص ٥ . ٥ ـ ٥١٠، بيروت.

٢٧ ـ قارن الفتوحات ص ٥٨٤، ج ٢، وقارن أيضا ص ١٩٠ ج ١ حيث صرح ابن عربي بأنه ترك على تعمد منه كشف بعض أسرار علم الحروف، ثم ذكر بعد قليل أنه قد أقسم بأنه لن يستخدم أبدا القوى التي منحت له عن طريق هذا العلم

٢٨ ـ الفتوحات ص: ٥٩٠، ج: ٢. ❑

ويـروى أن الـشيخ نظام الدين ردّ عليه عفواً على شكل رباعية كتبها على قصاصة من الورق و أرسلها:

بباید اندرون مرد حقیقت   که با ما یک نفس همراز گردد
اگر ابله بود آن مرد نادان   ازان راهی که آمد باز گردد

(إن طالب الحق يجب أن يدخل علينا حتى يقاسمنا أسرارنا لوقت قصير، و لكن إذا كان جاهلا غبيا فليرجع توأ من حيث جاء).

و جـاء فـى "سـيـر الأولـيـاء"(٥)، أن الأمـيـر خـسـرو بـايـع الـشـيخ نـظـام الـدين بعد ما أدرك الرشد. و لكن إذا صحت القصة التى رويناها آنفا فـإنـهـا لابـد أن تـكـون وقعت قبل سنة ٦٦٠ هـ/٦٢ -١٢٦١م، حينما كان الأمير خـسـرو فـى الـسـنـة الـثـامـنـة من عـمـره، مع انه كتب نفسه فى مقدمة "غـرة الكمال" أنه بدأ ينظم الشعر و كان ابن اثنتى عشرة سنة، وذلك يعنى أن حـياته الشعرية بدأت بعد وفاة أبيه حول سنة ٦٦٢ هـ/٦٣ - ١٢٦٤م ، وقبل أن يـتـربـع الـسلطان بلبن على عرش دهلى، إذ يعتقد بصورة عامة أن وفاة الـشـيـخ فـريـد الـدين كـنـج شكر كانت فى المحرم سنة ٦٦٤هـ/١٢٦٥م ولكن شـهـادة الـخـلافـة الـتـى أعـطـاهـا الـشـيـخ نظام الدين، و توجد بها كتاب "سـيـر الأولـيـاء"(٦)، جـاء فيها تاريخ كتابته ٦٦٩ هـ/٧١ ـ١٢٧٠ م . إن نسخة خـطية لكتاب "شمائل الأتقياء" الموجودة فى المتحف الوطنى الهندى فى نـيـو دلـهـى تتضمن عدة تواريخ جملية (Chronogram) وجاء فيه التاريخ الـجـمـلـي لـوفاة الشيخ فريد "كليد كنج شكر بود" الذى يدل على سنة ٦٧٠ لـلـهجرة/١٢٧١ الميلادية(٧)، وكذلك نعلم أن الشيخ فريد منح خلافته الشيخ

متى تعارف الشيخ و الأمير خسرو. و ماهى الظروف التى ربطتهما برباط الصلة الحميمة. ومتى ادخل فى السلسلة للمرة الأولى؟ أسئلة لم يبحث عن ردودها الحاسمة بعد، قد تلقى الشيخ نظام الدين تعليمه الإبتدائى فى وطنه بدايون (ولاية اترابراديش) تحت اشراف أمه، ثم توجه الى دهلى للتعليم العالى. و بادىء ذى بدء سافر وحده حتى يكتشفه الإمكانيات فيها، وفى رحلته الثانية استصحب أمه و شقيقته الأرملة الكبرى و أولادها، و كان حينذاك بين ١٩ ـ ٢٠ سنة من عمره، و لعله فى ذات الوقت اتصلت أسبابه بوالد الأمير خسرو.

وطبقاً لمقدمة "غرة الكمال"، ولد الأمير خسرو فى سنة ٦٥١ هـ/٥٤ ١٢٥٣م، وتؤيد ذلك بعض المصادر الأخرى أيضا. وحينما توفى والده الأمير سيف الدين محمود لم يكن بلغ خسرو أكثر من ثمانى سنوات من العمر(٤). ويعنى ذلك أن أباه انتقل لجوار ربه فى سنة ٦٥٩ أو ٦٦٠ للهجرة/ ٦٢ـ١٢٦٠ للميلاد. وتفيد بعض الروايات، ولم اتمكن من أن أعثر على مصادرها، أن الأمير خسرو حضر مجلس الشيخ نظام الدين أوليا بصحبة أبيه، و كانت هي زيارته الأولى، و وقف على باب الزاو ية، لم يلج البيت مع أبيه، ثم ارتجل رباعية وبعث بها إلى الشيخ، و هى كالتالى:

تو آن شاهى كه بر ايوان قصرت كبوتر گر نشيند باز گردد.
فقيرى مستمندى بر در آمد بيايد اندرون يا باز گردد

(انت الملك الذي إذا جثمت حمامة على أعلى قصرك تصبح صقرا. إن رجلا معدما حزينا واقف على عتبتك فهل يسمح له بالدخول أم عليه أن يرجع القهقرى؟)

عز الدين علی شاه سلمه الله تعالی که یکی از مریدان خاص بود

"عز الدين علي شاه سلمه الله تعالى "كه يكى ازمريدان خاص بود" (إن عز الدين على شاه ـ سلمه اللّه تعالى ـ الذي كان احدالمريدين الخواص)

يقول جمالي (٩) إنه كان اكبر إخوته، و لكن وحيد ميرزا جعل الامير خسرو متوسط إخوته (١٠) ومن انجال الأمير خسرو نتعرف على أربعة ابناء وهم: غياث الدين ملك احمد، ومحمد (١١)، وخضر ومبارك، وبنتين : عفيفة و ميمونة. و أعتقد انهم كلهم دخلوا فى السلسلة النظامية الجشتية على يدي الشيخ نظام الدين اوليا. و نجد احد احفاد الأمير خسرو المدعو بـ"خسرو الثانى"، فى مجالس الشيخ ناصرالدين محمود الأودهى المعروف بـ "جراغ دهلى" (المتوفى سنة ٧٥٧ هـ/١٣٥٦ م) والراجح انه أيضا كان شاعرا مثل جده، وكانت بينه و بين السيد محمد الحسينى كيسودراز (المتوفى سنة ٨٢٥ هـ/ ١٤٢٢ م) صداقة حميمة. ذات يوم تحدث مريد و جراغ دهلى فيمابينهما في ان الصوفية بصورة عامة يلبسون الاحذية الصفراء ولكن ما بال شيخنا جراغ دهلى يؤثر الحذاء الأحمر، و ماذا عسى أن يكون وراء ذلك ؟ فابتاع أحد منهم حذاء اصفر قيّما واهداه الى الشيخ جراغ دهلى، فوضع الشيخ احد قدميه فى فردة من ذلك الحذاء تجربة واختبارا، بينما كانت قدمه الاخرى على السجادة، ثم وهب ذلك الحذاء الاصفر لخسرو الثانى، اعنى حفيد الامير خسرو، إذ أنه تقليدا لشيخه كان يلبس حذاء احمر. و خرج خسرو الثانى من عنده، و وجهه

نـظام الدّين فى السنة الاخيرة من عمره، و من هنا لايمكننا ان نثق في أنه خـلال حـيـاة شـيـخـه، و دون أن يـتـم لـه الحصول على الاجازة الصحيحة (الـخـلافـة) يـمـكن لـلـشيخ نظام الدين ان يدخل أحدا فى السلسلة. وعلى الـجـانـب الآخـر تـقول رواية اخرى إن الشيخ نظام الدين لم يدخل أحدا فى الـسـلـسلة مادام الشيخ بدرالدّين اسحاق (ختن و خليفة الشيخ فريد الدين) عـلـى قـيد الحياة، و تاريخ وفاته كما هو محفور على باب ضريحه هو سنة ٦٩٣هـ/٩٤ - ١٢٩٣م، و ذلـك من قول الـخواجة حسن النظامى (المتوفى يوليو عـام ١٩٥٥م)، ولاادرى مـاهـو مصدره في ذلك. وعاش الشيخ بدر الدين قرابة ستة أو سبعة اعوام بعد وفاة الشيخ فريد ـ رحمه الله ـ فمن هنا يمكننا ان نـصـل إلـى أن الأمـيـر خـسـرو بايع الشيخ نظام الدين بعد سنة ٦٨٠هـ/٨١-١٢٨٢م، حين بلغ مبلغ الرجال تماما. ويرى الدكتور وحيد ميرزا أن خسرو دخل فـى الـسـلـسـلـة عام ٦٧١ هـ/٧٢ - ١٢٧١ م، أعنى فى أيام الشيخ نظام الدين المبكرة حين لم يكن حتى استقر فى دهلى بصورة منتظمة. و إذا صح هذا فـإنـه يـكـون من الـخـطـأ أن يـعـتقد ان والد الأمير خسرو أيضا كان مريدا للشيخ نظام الدين أوليا.

وكـان للأمير خسرو شقيقان: حسام الدين قتلغ خان الذى توفى سنة ٦٩٨هـ/٩٨-١٢٩٩ م فـى ذات الأسـبـوع الـذى تـوفيت فيه أمه، وعزالدين علي شـاه الـذى نـصـادفه فى المجلس الذى انعقد فى ١٣/ رمضان المبارك سنة ٧٠٧ لـلـهـجـرة ٧/مـارس ١٣٠٨ لـلميلاد (٨) و سجل فى "فوائد الفؤاد" يقول الامير حسن الدهلوى:

خسرو، و حسن سجزى يحاولان جهدهما محاكاته، و لكن لم يصادفهما النجاح. وعمل الامير خسرو بنصيحة شيخه و اخذ يعبر فى شعره عن المشاعر و الأحاسيس الرقيقة وعواطف الحب ا لمشبوبة حتى صار له اسلوب أنيق رائع كما ينم ذلك عن شعور الشيخ نظام الدين النقدى الرفيع و ذوقه الشعرى المصقول، فقد قدّر مواهب الامير خسرو فى مرحلة مبكرة، و وجه عبقريته الشعرية الى الجانب الصواب. وفيما بعد قدّم خسرو مجموعاته الشعرية "غرة الكمال"، و "وسط الحياة" و"نها ية الكمال" إلى الشيخ، وفى مقدمة جميع مؤلفاته تقريبا، بعد أن حمد الله ـ سبحانه و تعالى ـ و اثنى على نبيه صلى الله عليه وسلم، قدم اجلالا و ثناء عطرا صادقا على شيخه، ثم اخذ فى مدح الملك. ففى مقدمة ديوان "غرة الكمال "(١٦) يقول:

"بعد از توحید احد و محامد محمد صلی الله علیه وسلم آنچه بر بنده فرض است خواندن دعای
فتح کمال و مکمل و مقتدای واصل و موصل و عنوان توقیع عنایت الهی و مضمون
نامهٔ اسرار نامتناهی است، ایمان قبلی که آیتی است از مصحف مجید بلکه نسخت
صحیح از منشور "ارسل رسوله بالهدی" یعنی عالم بکرمها الشیوخ عالم نظام الحق
والدین که نظر کار عالم بجواهر منظوم بسته او بر بسته است، زهی بینای صادق نظر
که کنونت "آرنی انظر الیک" ما در سواد عین "کانک تراه" معین فرموده
است و بهی دانای رموز خداوند اکبر که معلقات "وعنده مفاتح الغیب
لا یعلمها الا هو" ما در سبق ازل حل کرده، و دل رحیمش به صنعت تقریب
"ان رحمة الله قریب من المحسنین" مشغول، و درود لطیفش، بلطف تبانی
"وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة" مخصوص، شاعر بلطف ادوم بیت
سازد که بیت المعمور بیت اوست، "المسجد بیت کل تقی و تقیة" و در آن رونق
هر گفتار را ببخشد، "والوزن یومئذ الحق" امیدوارم که در میزان
اقوال و ترکیب ما را اگر وزنی باشد از مدائح و محامد او باشد"

يفيض بشرا، وقال للسيد محمد حسينى كيسودراز أن شيخه أهدى له حذاء فـاجـابه: إن هدية الأحذية من قبل الصوفية إشارة إلى المنزلة الرفيعة فى الـتـدرج الـصـوفـى أو إلـى أن المتسلم سيغادر هذا العالم. ولم يكد لون ذلك الـحـذاء يـتـغيّر حتى مرض خسرو الثانى فجأة، و وافته المنيـــــة بعد عدة أيـام (١٢) هذه القصة تتصل بجراغ دهلى فاذن كانت وفاة خسرو الثانى قبل سنة ٧٥٧هـ/١٣٥٦م.

وكـان عـمـاد الملك راوت عرض (المتوفى سنة ٦٧١ هـ/ ٧٢ ـ١٢٧٣م) جـد الأمـير خسرو لأمه و كان أميرا مهيبا يعيش حياة مترفة كما يرويه لنا الـمـؤرخ الـبـرنـى (١٣) وكان قصره الفخم يقوم قريبا من جسر يسمى (باب هـندا) والشيخ نظام الدين أيضا نزل فى هذا القصر لمدة من الزمن قبل أن يـسـتـقـر فـى غياث فور (حوالى سنة ٦٨٦هـ/٨٧ ـ ١٣٨٨م) وكان أيضاً اعتزم عـلـى أن يـقـطن فـى (بـتـيـالـى) حـيـث كـان يـسكن الأمير خسرو فى ذلك الـوقت(١٤). يقول الأمير خورد الكرمانى:" وكان ذلك بداية عهد الأمير خسرو بالشعر فكان يعرض عليه كل ما كان ينظمه فى تلك الايام ليصلحه، فأشار عـليه الشيخ ذات يوم: " و الأفضل أن تتبع أسلوب الشعراء الصفاهانين اي الأسلوب المثير للعشق و الذي يصف الجدائل و الخال:(١٥)

(روزی حضرت سلطان المشائخ فرمود : طرز صفاهانیان بگوی یعنی
عشق انگیز و زلف و خال آمیز)

قد كان أسلوب الشيخ سعدى الشيرازى (المتوفى حوالى سنة ٦٩١هـ) آنـذاك أكثر الاساليب الشعرية شهرة و أعظمها سحرا و تاثيراً، فكان الامير

اصبح بعد مريدا للشيخ وقد يكون سببه الآخر أنها تحكى قصة اجتماع شمل معزالدين كيقباذ و بغراخان، فاجتنب خسرو عن عمد مديح الشيخ قبل مديح الملك.

وانتهى خسرو من نظم مجموعته الشعرية مثنوى "شيرين خسرو" فى سنة ٦٩٨هـ/٩٨-١٢٩٩م، وهى تتضمن ٢٦ بيتا مدح به الشيخ و منها:

بعرش کرده جبریل آشیانه   ملک در صحن او گنجشک خانه
دل از نور حضورش باد معمور   جز این نور حضور از حضرتش دور

(قد جعل جبرئيل ماواه من سقف بيته، والملائكة فى صحنه كاوالف الطيور. فلتبق قلوبنا مشحونة بنور وجوده، وكل شىء ماسواه مدفوعا عنا ببركته).

وكذلك دبج يراعه مجموعة أخرى هي"مثنوى ليلى مجنون" فى سنة ٦٩٨ للهجرة. و حينئذ كانت رسالة الشيخ نظام الدين الروحية قد عمت و أخذت تؤتى أكلها. ونفخت روحا جديدة فى المجتمع كله. وفيها ١٥ بيتا فى مدحه مستهلا بما يلى:

"مدح شیخ الطریقة نظام الحق والحقیقة مرتضی که عیسی آخر الزمانش فرستاده تا
جان بخش او اسلام مرتضی را از سر زنده گرداند و عمر جاوید بخشیدا
متع الله المسلمین بطول بقائه"

(أمدح شيخ الطريقة ونظام الحق والحقيقة، الذى بعث كعيسى عليه الصلاة والسلام فى آخر الزمان، لكى تحيى أنفاسه المحيية الاسلام حياة جديدة و تمنحه العمر الخالد و متع الله المسلمين بطول بقائه):

(بعد توحيد اللّه سبحانه و تعالى ـ والثناء على نبيه محمد صلى اللّه عليه وسلم، إنه من واجبى ان ادعو للشيخ الذى هو الكامل والمكمل، و للقدوة الذى هو على صلة باللّه تعالى، و يصل الآخرين به، هو عنوان توقيع العناية الإلهية و مضمون كتاب الأسرار المطلقة، و ما اجل شيخى فهو من المصحف الكريم، بل هو نسخة صحيحة للمرسوم الربانى (ارسل رسوله بالهدى) هو شيخ العالم بل شيخ شيوخ العالم، نظام الحق والدين، قد ارتبط نظام الشئون الدنيوية مع الجواهر المنظومة فى سبحته. ما أجله من بصير صادق النظر قد استوعب مكنونات (أرنى انظر اليك) فى سواد عين (كأنك تراه). وما أروعه من مدرك للأسرار الالهية قد حلّ ماخفى من (وعنده مفاتيح الغيب لايعلمها الّاهو) فى أول درس تلقاه فى الأبد. إن قلبه الرؤوم يعمل دائما على تقريب (ان رحمة اللّه قريب من المحسنين) ، وباطنه النقى قد اختص بفضل اللّه (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) أى بيت يمكن أن ينظم شاعر فيه اذ أن بيت اللّه (أعنى الكعبة) هو بيته (المسجد بيت كل تقى و بر). و اليوم الذي توزن فيه جميع الكلمات (الوزن يومئذ الحق) فرجائى أنه إذا كان فيه اى وزن لكلماتى الركيكة يكون ذلك بما مدحته و اثنيت عليه)..

و من مؤلفات الأمير خسرو، لا تتضمن مجموعتا "مثنوى قران السعدين" و "مثنوى تغلق نامه" اى قصيدة فى مديح الشيخ، أما الثانية فلم تكتمل، بينما نظمت مجموعة قران السعدين فى سنة ٦٨٨هـ/٨٩ ـ ١٢٩٠م . و يجب أن نمعن النظر فى أنه لماذا لا تشتمل هذه المجموعة الشعرية على مديح الشيخ إن سببه البسيط هو أن الأمير خسرو لم يكن

شیخ امم قطب حقیقت نظام — خضر و مسیح از دم عیسی الہام

عصمتیان حرم آسمان — جلوه کنان در نظرش هر زمان

چون بدعا برده دو دست دعا — گشته هر انگشت کلید سما

سلک گذارش بعد سال و احول — تابع قال الله و قال الرسول

زیر فلک قطب زمانه هموست — قطب دو گوینده یگانه هموست

بر در او هر که ارادت نمود — زنده جاوید شد ار مرده بود

از پی گمراهی جانها رقیب — وز پی بیماری دلها طبیب

راهروی کو بطریق صفا — رفته قدم بر قدم مصطفی

چون دم الهام زده کام او — نائب وحی آمده الهام او

سر که بزیر قدمش گشت خاک — موی بموی از سر سوداست پاک

معتقد از وی بغلامی منم — خواجه نظام است و نظامی منم

(ان نظام الدين شيخ الناس عن بكرة أبيهم، وقطب الحقيقة. مثله مثل خضر وعيسى ـ عليهما الصلاة والسلام ـ بفعل انفاسه المحيية، إن الحور المعصومات في حرم السماء تتجلى في كل لحظة إلى ناظريه. حينما يرفع يديه بالدعاء فتصبح كل انملة من اناملة مفتاحا لابواب السماوات، كل عمل من أعماله صغيرا كان أو كبيرا، ينسجم مع تعاليم اللّه ورسوله صلى اللّه عليه وسلم. إنه هو قطب الزمان تحت الفلك و هو القطب الأوحد و إن زعموا قطبين. وكل من جاء على بابه مخلصا وجد حياة سرمدية، و لو كان ميّتاً. هو يحرسنا اذا انحرفت نفوسنا عن الصراط المستقيم ، و يطيب القلوب اذا حمت و مرضت، و يسلك الطريق بالصفاء، و يتبع تعاليم الرسول صلى اللّه عليه وسلم حذوا بحذو و نعلا بنعل. بما أن دابه هو الأنفاس الملهمة فالإلهام هو نائبه. إن الرأس الذى تدوسه قدماه يصبح خلوا من الكآبة والحزن، انا اعتز بانى مولاه، و سيدى نظام ، فأنا إذن نظامى).

چون گوهر مدح خواجه سفتم — از غیب شنیدم آنچه گفتم
اکنون قدری دُر معانی — ریزم بسر جنید ثانی
قطب زمن و پناه ایمان — سر جمله جمله کریمان
در شرع نظام دین احمد — یعنی که نظام دین محمد
در حجرهٔ فقر پادشاهی — در عالم دل جهان پناهی
بر خاک ز رحمت آسمانی — بر چرخ ز دولت آستانی
شاهنشه بی سریر و بی تاج — شاهان بکفش بخاک پای محتاج
بیناتر جمله پاک بینان — بیدارترین شب نشینان
مسند ز سپهر برترش باد
خسرو چو ستاره چاکرش باد

(لقد تلقيت من الغيب ماقرضت حين نظمت من اللآلى فى مديح الشيخ: و هاأنذا أنثر الآن قدرا من درر المعالى على رأس جنيد الثانى، قطب الوقت، و ماوى الايمان، و رأس جميع النبلاء والذى هو فى الشريعة بمثابة النظام لدين أحمد ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ أعنى نظام الدين محمد. هو مليك في حجرة الفقر و ملجأ للعالم في عالم القلب هو من الرحمة السماوية على الأرض و هو من العظمة و المجد على السماء . هو الإمبراطور الذى لم يكلل و لم يتربع على العرش، و الذى يحرص الملوك على غبار قدميه هو أكثر الأتقياء بصرا، و أكثر رهبان الليل سهرا و يقظة. فليكن له المسند و الفلك الاعلى، و ليكن خسرو خادمه مثل النجوم).

و كذلك نظم مجموعة مثنوى "مطلع الأنوار" فى هذا العام نفسه، وأدرج فيها ٤٨ بيتا فى مديح شيخه قبل أن يأخذ فى مدح الملك:

الـمـلـك وقـد مـدح فـيـه، كـعهدنابه، شيخه بكل إخلاص و عرفان بالجميل عـرفـانا يفيض من القلب. و هو الآن قد كان تقدم فى السن فيدعو أن يكون موته على الإيمان :

نظام الدین حق فرخنده نامی　　که دین حق گرفت از وی نظامی
ز علمش هر دو عالم روشنائی　　دو عالم علم کسبی و عطائی
حدیثش چون خبر در امر و در نهی　　بیک پایه فرود از پایهٔ وحی
بصدر خضر و عیسی مسند آرای　　خضر بوسیده دستش خضرخان پای
بهر سو کز دمش بادی رسیده　　هزاران کوه رنج از جا پریده
کلاهش را نبینم تا نمیرم　　زهی بخت ار به کفشش بمیرم

خدایا آن گزیده بندهٔ خاص　　که هست الحمد لله جفت اخلاص
بقربت همنشین مصطفی باد　　دران قرب ایستادش بهر ما باد

(هو نظام الدين الحق، يحمل إسما ميمونا، قد انتظمت بفضله حبات الـدين الـحـق . قد أشرق كلا العالمين بعلمه: هذا بمعرفته المكتسبة، و ذلـك ببصيرته النافذة الموهوبة. إن امره باخذ شىء او تركه لايقل إلاّ درجة واحدة من الوحى. ومقامه فى المنزلة الأولى مع الخضر وعيسى عـلـيـهـمـا الـصلاة والسلام. وبينما يقبل خضر عليه السلام يده، يقبل خـضـرخـان قـدمـه. و حـيثما تصل أخف موجات نفسه تزول الآف من جـبـال الـكـرب والأسى دفعة واحدة . اكون سعيدا إذا مت تحت حذائه اذا لـم أسـتـطـع أن أرى قلنسوته فيا ربي ذاك المجتبى العبد الخاص الـذي اقـتـرن بالاخلاص و الحمد لله ، ليكن فى جوارك صاحب محمد صلى اللّه عليه وسلم. و ليكن قريبا منه مكان لنا خادمين)

إن بـعض الأبيات التى نظمها خسرو فى مديح الشيخ تنطوى أيضا عـلـى إشـارات قـيـمـة لـمـترجمى حياته، فمثلا إن بيتا واحدا يدل على أن

وفـى الـعـام القادم سنة ٦٩٩ هـ/١٢٩٩ - ١٣٠٠ م دبج مجموعة شعرية أخـرى مـثنوى "آئينه اسكندرى." هذه الأخرى أيضا تضم ٣٧ بيتا فى مديح الشيخ نظام الدين أوليا. ومنها:

پناه جهان، دین حق را نظام   ره ورع کس را پیشوای تمام
جهان زنده از جان بیدار او   زمین روشن از رونق بازار او
قدم گاهش از پایهٔ عرش بیش   کف پایش از بوسهٔ خلق ریش
زمین و فلک در ولایت ویش   دلی گوشهٔ بوریا مسندش
گره مفلس و توشه دان پر ز دُر   شکم خالی و دل ز گنجینه پُر
دم خلق او چون صبا جان نواز   نوالش همه وقت جهان نواز
ز نظارهٔ روی آن آفتاب   همه پاک چشمان دو دیده پر آب
برد بار خلق ارچه بسیار تر   کسی نیست ازوی سبکبار تر
جهان زو همه وقت پر نور باد   زمین را درش بیت معمور باد

(هـو مـاوى الـعـالـم، ونظام الدين الحق، وقائد طريق الورع والتقى. إن الـعـالـم يـحيى بروحه اليقظى، والأرض تضىء بنفاق سوقه. إن موطأ قـدمـيـه اسـمـى و ارفـع من مـسـتقر عرش الملوك، قد تقرحت قدماه بـالـقـبلات المتواصلة بالرغم من انه يجلس على حصير من القش إلا ان الأرض و الـسـمـوات تقف على ولاية بابه. وجيبه خال غير أن كيس مؤنته مشحون بالدرر، وبطنه طاوٍ رغم ان قلبه مشرب بلآلي الروحية. إن سلوكه نبيل دمث و منعش للروح كالنسيم العليل، و أعطياته دائما تـكـرم الـضيوف. و إذا رأى الأتقياء وجه ذلك الشمس المشرف فتطفح عـيـونـهـا بـالدموع ندماً انه يحمل عباهموم عامة الناس مع ذلك ليس هناك من هو خال البال اكثر منه، فلْتَفِضْ الدنيا بنوره كل وقت و ليكن بابه بيتاً معموراً للأرض).

وقـرض مـجـمـوعـة شعرية أخرى "مثنوى دولرانى وخضرخان" فى سـنة ٧١٥هـ/١٥ ـ١٣١٦م، وهى تشتمل على ٢٤ بيتا فى مديح الشيخ قبل مديح

وكـان الأمـيـر خـسـرو ربـمـا يـنـشـد قـصائده فى مديح الشيخ في حـضـرتـه، فـانـشـده ذات يـوم أبياتا لـه فسأله الشيخ معجبا به: "أى هدية تـحب؟" و كان شيخه حضرة الشيخ بابا فريد ايضا قد سأل شمس دبير بعد مـا سـمـع إلى قصائد فى مديحه أىهدية تحب؟ وما تحتاج إليه علاوة على نلـك. وكـان هـو أيـضـا قـد اقـتـرح بعض إصلاحات و تغييرات فى قريضه، فطلب إليه شمس دبير أن يدعو له كى يصبح غنياً مترخاً، فدعا له الشيخ. وكـان من بـركـة دعـائه ان عين مؤدبا لأبناء الملك بلبن، كما أصبح بعد نلك أكـثـر الـناس نفوذا وتأثيرا فى البلاط الملكى. فجريا على هذه العادة، سأل الشيخ نظام الدين الأمير خسرو أن يبوح بذات نفسه، فقال خسرو لساعته: " أتـمـنـى العذوبة فى شعرى، و أن يصبح ممتعا وشيقا جدا" فأمره الشيخ و الابـتـسـام يـعـلـو شفتيه: " انهض الى غرفتى، هناك شىء من السكر فى طست تحت سريرى، آتني به". امتثل الأمير لأمر، ورجع بالطست وفيه قدر ضـئيل من السكر، ثم أمره الشيخ: " انثر منه شيئا على نفسك، و نق شيئا مـنـه أيـضـاً(١٧)، و امـتـثـل الأمير خسرو بحكم الشيخ، وبفعل هذه البركة أصـبـحـت العذوبة خصيصة بارزة لشعره. ومن الطريف أن التاريخ الجملى (Chronogram) لـوفـاتـه هو "طوطى شكر مقال" (٧٢٥هـ) ولكنه بعد نلك كـان يـأسـف عـلـى نلك ويقول لماذا لم يسأل شيخه شيئا اثمن واغلى. ومرة وضـع الـشـيـخ لـعـابه أيضا على شفتى الأمير خسرو للبركة (١٨). وإنه لمن بـركـة الشيخ أن الأمير خسرو قد تمكن فى خمسة وسبعين عاما من حياته من إنتاج هذا القدر الضخم من النثر والنظم، بحيث يمكن أن تكون كتاباته مـكـتـبـة صـغيرة مستقلة. فقد كتب الغزل والقصائد والمثنوى والرباعيات

الدعاء الذى دعا به سليمان عليه الصلاة والسلام، والذى جاء فى القرآن الكريم (ربّ هب لى ملكاً لا ينبغى لأحد من بعدى) قد كان منقوشا على خاتمه:

زیر نگین ورقهٔ ملک جمش   آیهٔ "هب لی" رقم خاتمش

(ان رقعة مملكة جمشيد كلها تحت حكمه، والاية الكريمة " ربّ هب لي" مكتوبة على خاتمه).

كما يدل بيت آخر على أن القلنسوة الرباعية الزوايا التى كان يعطيها الشيخ مريديه، وكان يلبسها أيضا، كانت عقدت فيها عقدة على شكل الحرف المربى "هـ"

ز افسر شاهان کله اوست به   بر کلهش های هو الله گره

(إن قلنسوته أكثر احتراما واعتبارا من إكليل الملك، ويوجد فيها حرف (الهاء) الدال على "هو اللّه أحد " كعقدة).

و كذلك يشير بيت آخر إلى أن عكازته مستقيمة، لا تقوس فيها ولا اعوجاج:

راست عصایش چو شهاب بروز   دیو کش و بلکه عزازیل سوز

(إن عكازته مستقيمة كشهاب في النهار، وهى قاتلة للأرواح الخبيثة. بل قاتلة للشيطان).

وبالإضافة إلى ذلك هناك قصائد أخرى تنطوى على إشارات قيمة عن حياته.

الشديدة فى كتابة النثر ونظم الشعر ومواظبته على الحضور فى البلاط، و رحلاته المتكررة الى الأصقاع النائية مع الجيش، لم يغفل الأمير خسرو قط عن النشاط الروحى. وقد أصاب الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوى حين قال إنه على الرغم من أن خسرو كان يتمتع بوشائج ودية مع الأسرة الحاكمة و طبقة النبلاء، و لكن قلبه كان دائما مشدودا إلى شىء آخر. ويتضح ذلك بما نجد من البهجة و السرور فى قراءة مؤلفاته، إذا أن مثل هذه البركة قلما توجد فى مؤلفات اناس آخرين، كما انها لاتحظى بمثل هذا القبول العـــام(٢٠).

و يشهد ضياء الدين البرنى، و كان صديقا حميما للأمير خسرو: و إضافة إلى ثقافته و ذلاقة لسانه وكفاءاته، إنه كان صوفيا مستقيما و قد قضى معظم حياته فى الصلاة والصيام و تلاوة القرآن المجيد، و كان فذا فى قسمى العبادة الدينية: العبادة اللازمة العبادة المتعدية التى يعدو نفعها على الآخرين كإقامة الأوقاف الخيرية و ماإليها وكان يصوم بصورة منتظمة و كان موضع ثقة لدىالشيخ اكثرمن اى مريد آخر، كما لم اتعرف على مريد آخر اخلص و أوفى منه. وقد أوتى حظا وافرا من حب اللّه والهيام به ، وكان يغشى السماع الصوفى، ويأخذه الوجد ونشوة الحب. وكان ضليعا فى الموسيقى وكان يحدث الحانا وأنغاما جديدة. وكان مطبوعا على قول الشعر. ويحمل قلبا حنونا بين جنبيه، ويتمتع بذوق أنيق و بالجملة كان قد جعله اللّه ـ سبحانه وتعالى ـ فذا فى كل فن يتصل بالحذق والذوق الرائع. وكان فريدا من غير ريب، وشخصيته كانت تبعث على الحيرة والدهش فى عصره"(٢١).

والـمـقـطـوعـات و مـا إلـيـهـا، لا في اللغة الفارسية فحسب بل في اللغات الـعـربية والتركية والهندية ايضا. و كان أيضا يعتبر ملحنا بارزا للموسيقى الـهـنـديـة، كـمـا احـدث عـدة نـمـاذج حـديـثـة من امـثال: "كهموكارنس" و"شـاوبـولاوات" و "دو سـخـنـه"و كـان الشيخ قد أعجب بـ"خمسهء نظامي جـنـجوي" الشهيرة إعجابا شديدا، و كان يطلب إلى الناس ان ينشدوها أياه اذا خـلابـه الـمـكـان، فـطلب الى الأمير خسرو أن يحاكى"الـخمسة"، فألف خسرو مثنوياته الخمسة على غرار "خمسة نظامي".

و يـخـبـرنا مؤلف كتاب "سير الاولياء" ان الأمير خسرو و معز الدين بانتشه كانا قد تلقيا عليه ايضا دروسا من رسالة في البلاغة والعروض (١٩) و يـعـضـد ذلـك كـتـاب لـطائف اشرفـــى، وهو مجموعـــة أقوال السيد أشـرف جـهـانـغـير السمناني. فضلاعن ذلك فإن خسرو نفسه قد اعترف في مـقـدمة "غرة الكمال"، كما أقر في بعض مدائحه له ايضا، بانه قد تتلمذ على الشيخ نظام الدين أوليا في علم العروض أيضا.

و كـلـمـا كان خسرو يؤلف كتابا جديدا فكان يهدى باكورة نسخه إلى الـشـيـخ و هـو كـان يـمـسـك الـكـتاب في يديه المباركتين، و يقول: "لنقرا الفاتحة" ثم يتلو اولى سور القرآن الكريم، و يدعو لكى يروج الكتاب و ينتشر بين الناس. وربما كان يتصفح الكتاب و يقرا فيه من هنا و هناك.

و كـان الشيخ يريد ان لا يقتصر خسرو نفسه على الشعر فحسب، بل عـلـيـه ان يـتـطـلـع دائـمـا إلى هدف اسمى واعلى. وعلى الرغم من رغبته

عـطـشـوا و أنـهـم سوف يشربون الماء حتى يشبعوا ، ثم يتعرضون للانتفاخ الـرئـوى، فارتشف الأمير خسرو بعض جرعات ارتشافا ليبل حنجرته، بينما انـتفخت بطون الجيش المغولى، وسقطوا مغشيا عليهم فى المكان نفسه. وهـكـذا وجـد الأمـيـر خـسـرو فـرصـة لـلـفـرار من أسرهم وكتاب "مجمل فـصـيـحى" (٢٣) أيضا يحكى هذا الحدث ولكن جاء فيه" أن المغول ذهبوا بـخـسـرو إلـى بـلادهـم ، ثم لم يعلم عن مكان وجوده " لكن رجع خسرو إلى دهلى سنة ٦٨٤هـ/١٢٨٥م.

وحـيـثـما كان يذهب خسرو بعيدا عن دلهى، كان الشيخ نظام الدّين الأولياء يبعث إليه رسائل تفيض بالحب والعطف، وكان يخاطبه بلقب "ترك الـلّه"، وقـد احتفظ خسرو بهذه الرسائل بحيطة بالغة وكانت من أمنيته أن توضع رسائل الشيخ هذه فى كفنه بعد موته حتى يغدق اللّه سبحانه وتعالى - عـلـيـه رحمته يوم الجزاء بفضل هذه الأوراق المقدسة. ومن هنا يظن أن أولـئـك الـرسـائـل كـانـت قد دفنت مع من كانت أرسلت إليه. ومع ذلك توجد نـبـذات من هـذه الـرسائل فى أمكنة مختلفة من كتاب "سير الأولياء"، وقد جاء فى إحدى رسائل الشيخ التى كان بعث بها إلى الأمير خسرو:(٢٤)

"بعد از محافظت جوارح از امور نامرضیهٔ شرع اجتناب نماید، و در مراقبت اوقات هم کوشد و عمر عزیز، که سبب تحصیل کل مرادات است، غنیمت شمرد، و روزگار را ببطالت مصروف نگرداند، و اگر در ضمیر انشراحی پیدا بہیے انشراح رود، که آن در طریقت اصل معتبر است، و در کل کارها استخاره را تقدیم نماید."

(وبـعـد صـيـانـة الأعضاء البدنية يجب تجنب الأعمال غيرالشرعية، و

ويـقـول الأمـير خورد إن خسرو، بعد فراغه من قيام الليل، كان يتلو سـبـعـة أجـزاء من الـقـرآن الكريم كل ليلة، وقد سأله الشيخ يوما: قل لى يا تـرك! كـيـف تـجـد عبادتك. فأجاب خسرو: "مولاى قد انفجر باكيا فى هزيع الليل"فقال الشيخ فرحا: "الحمد اللّه الآن بدأت تلوح بعض السمات"(٢٢).

و كـان الأمـيـر خـسـرو، بـين الـفـيـنـة والفينة، يغيب عن دهلى مع الـجـيش الملكى، فسافر أولا فى صحبة الأمير محمد خان الشهيد، الوريث الـشـرعى للسلطان غياث الدين بلبن، إلى ملتان ، و مكث بها حوالى خمسة أعـوام، وكـان الأمـيـر حـسن عـلاء الـسـجـزى الدهلوى، مؤلف كتاب "فوائد الـفـؤاد" أيضا متصلا ببلاط الأمير محمد خان . وهنا نشبت معركة ضاربة بـين الـمـغـول والـجـيـش الـهـنـدى بـتاريخ ٢٩/ذي الحجة سنة ٦٨٣ للهجرة الـمـصادف لـ ٨/مارس سنة ١٢٨٥ للميلاد وسقط الأمير محمد خان صريعا فـى تـلك المعركة. وكان رجلا نابغا عبقريا، و راعيا للعلم والفنون الجميلة، مـثـقـفـا، دمث الخلق، وقد أعرب معاصروه من أمثال الاميرحسن الدهلوى والأمير خسرو وضياء الدين البرنى وغيرهم عن أسف و ألم بالغين على موته الـمـبـكـر، و رثـوه شـعـرا و نثرا. و وقع الأمير خسرو أسيرا فى أيدى الجيش الـمـغـولى، فذهبوا به إلى بلادهم، و صادف ذلك طقسا حارا، و كانت الرياح وعـواصـف الـرمـل تـهـب هـبـوبـا سـريـعا. ويستطيع المرء أن يتصور مناخ صـحـارى ملتان التى تتحول إلى جحيم خلال فصل الصيف. وعطش الأمير خـسـرو و أصـحـابه عطشا شديدا، وبعد لأي عثروا على قدر يسير من الماء فـى الـصـحـراء. هنا في هذا الوقت العصيب هداه عقله إلى أن الأعداء قد

و اسـتـدعـى بـرهان الدين فورا من بيته، و ظهر هو و خسرو مرة أخرى بين يدى الـشـيـخ فـى نلـك الـمظهر نفسه، و قاما فى ركن من الزاوية، ثم عفا الـشيخ عن مولانا برهان الدّين و أدخله فى السلسلة من جديد(٢٦). وقد كان هـذا الـتثريب يهدف إلى إخافته من أن يتظاهر بكونه خليفة الشيخ و حتى أن يـحـاكـى نلك. إنه يجب علينا أن نرى وجوهنا فى هذه المرآة كيف نزعم أننا خلفاء الشيخ، دون أن نكون أهلاً لذلك.

و الـقـصـة الـثانية تتصل بالشيخ نصير الدين محمود جراغ دهلى، الـذى قـال ذات مرة لخسرو: "لك صوت مسموع عند الشيخ، فبفضلك قل لـه فـى وقـت مـنـاسـب نـيـابـة عني إنى أسكن فى مدينة أيودهيا (فيض آباد)، ولاأجـد وقـتا كثيرا للصلاة والعبادة لكثرة من يزورنى من الناس. و إذا سمح لـي الشيخ فأحب أن أخرج إلى بعض الصحارى أو أنتبذ إلى مغار فى بعض الـجـبـال حتى أستطيع أن أفرغ نفسى كلها للعبادة والتأمل "وعرض خسرو هذا الطلب على الشيخ بعد صلاة العشاء فأجابه الشيخ:(٢٧)

" اورا بگوی ترا درمیان خلق می باید بود وجفا وقفای خلق می باید کشید و مکافات آن به بذل وایثار وعطا می باید کرد "

(ابـلـغـه أن يـعـيـش بـين الـنـاس و يتحمل جفوتهم، و يكافئهم بالبذل و الايثار و العطاء).

ثـم أوضـح الـشـيـخ قائلا: "إن نلك لا يعدو أكثر من خداع الذات، إن نـفـسه تهفو إلى حياة فارغة باسم الجلوس فى بعض المغارات للعبادة. إن المرء إذا جلس فى مكان منعزل يدوى صيته الآفاق و يتهافت عليه الناس."

متقدما في السن، قد جاوز العقد السابع من عمره. و كان من عادته أن يجلس على حصير في المطبخ، و بما انه كان هزيلا فلم يكن يطيب له الجلوس على الحصير، ولذلك ثنى بطانية أربع مرات و جعل منها مجلسا له. و حدث أن علي زنبيلى و ملك نصرت، رجلي حاشية علاء الدين الخلجى و من مريدى الشيخ، تحدثا عنه في مجلس الشيخ أن برهان الدّين يجلس في المطبخ جلسة الشيخ على بطانية، فاغضب ذلك الشيخ، و بعث بالفور خادمه اقبال، أن يبلغ برهان الدين ان يغادر الزاوية لتوه. وامتقع لون برهان الدين غريب و انتابه القلق، ولكنه امتثالا لأمر الشيخ ترك الزاوية وأتى بيت مولانا ابراهيم طشت دار حيث أقام عدة أيام، ولكن من ذا الذي يستطيع أن ليؤوى شخصا قد عاتبه الشيخ، فرغب إليه مولانا ابراهيم أن يعفيه من ذلك، و قال له لو علم الشيخ انى آويتك في بيتى فسوف يغضب عليّ، والأفضل أن تذهب إلى المدينة، وحزن برهان الدين حزنا بالغا، و جاء إلى بيته مضطربا قلق النفس، و أخذ يبكى بكاء مرا. والذين جاؤوا يعزونه من الأصدقاء أيضا لم يتمالكوا دموعهم حينما راوه في هذه الحال التى يرثى لها. وكان الأميرخسرو ونصيرالدين جراغ دهلي و برهان الدين غريب من صفوة الأصدقاء وإخوان الصفا، فتقدم خسرو إلى الشيخ نيابة عن برهان الدين، وطلب منه أن يضرب عنه الصفح، و لكن الشيخ لم يقبل. و أخيرا قررّ بعض الأصدقاء أن يظهر خسرو بين يدى الشيخ، بحيث تتدلى عمامته من عنقه، و كان يعتبر علامة للاعتراف بالذنب. فلما رأى الشيخ خسرو في مظهر رجل مجرم سأله: "ماذا بك يا ترك". فقال له خسرو: "من فضلك اصفح عن جريمة برهان الدين". فسأل الشيخ و يعلوه الابتسام: "أين هو؟"

و احس على الفور انه حظى بالقبول. ثم طمانه الشيخ قائلاً إنك ستبلغ - إن شاء اللّه - منزلة السمو الروحانى. (٢٩)

و يوماً قال الشيخ إنه دار بخلدى البارحة أن خسرو ليس من اسم الدراويش، فلتدع باسم "محمد كاسه ليس" منذ اليوم. وكتب خسرو فيمابعد ان هذا اللقب اضفى علىّ من الغيب. وقد أخبر به الصادق المصدوق صلى اللّه عليه وسلم، و ارجو ان بركات عديدة أخرى سوف تنزل بى بفضل هذا اللقب(٣٠).

و ذات يوم تحدث الشيخ إلى الأمير خسرو: انى رايت البارحة، ليلة الجمعة، فى المنام ان الشيخ صدر الدين عارف ابن الشيخ بهاء الدين زكريا الملتانى قد قدم و استقبلته بلا الإحترام والإكرام البالغين. و هو أيضا كال لى الاحترام جزافا. وفى الوقت نفسه رايت أنك جئت من مكان بعيد، وحينما دنو ت منا أخذت تصف المعرفة الروحية. وفى اثناء ذلك اذّن المؤذّن الصالح لصلاة الفجر واستيقظت من النوم. فلما انتهى الشيخ من حكاية القصة سال خسرو: "اخبرنى ماهى تلك المنزلة الروحية". فأجاب خسرو بغاية من التواضع و إنكار الذات: إنما أنا كناس بينك، لا استطيع أن أحدّد هذه المنزلة و كل ما حصلت عليه إنما هو مما حبوتنى إياها. لما سمع الشيخ ذلك أخذ يبكى بصوت عال و جاوبه خسرو ايضا بالبكاء والعويل. ولما انتهيا من البكاء، وهبه الشيخ قلنسوته، و خلع عليه ملابسه الخاصة بيديه. و نصحه بالإكثار من مطالعة أقوال الصوفية(٣١).

و كذلك نظم الشيخ بعض ابيات أيضا فى مدح الأمير خسرو. وقد نقل الامير خورد الكرمانى إحدى رباعياته فى "سير الأولياء":

وكان الشيخ نظام الدين أوليا يستهدف إصلاح المجتمع لا الخلاص الشخصى فحسب، ولذلك حذّر جراغ دهلى حينما دارت هذه الفكرة بخلده.

و قيد الأمير خسرو ملاحظات الشيخ عنه، بين حين لآخر، والحب الذى أغدقه عليه فى مناسبات مختلفة، حتى أصبحت رسالة لابأس بطولها. وقد نقل مؤلف "سيرالأولياء" بعض مقتطفاتها. و لكن الرسالة الأصيلة قد فقدت اليوم، و لعلها وضعت فى كفن خسرو وقت دفنه كما كانت وصيته الأخيرة.

و مرة قال رجل للشيخ إنك تغمر خسرو دائما بهذا العطف والحب، انا أيضا ارجو منك شيئا منه. ومن دماثة خلق الشيخ انه مخافة ان لا يثبط همته لم ينبس ببنت شفة و أعتصم بالسكوت، و لكن لما غادر الرجل المجلس قال لمن حوله: قد خطر ببالى أن أقول لهذا الرجل عليك أن تخلق فيك أولا مثل هذه الصفات(٢٨).

و ذات مرة قال الشيخ للأمير خسرو: أدع لحياتى فانك لن تبقى بعدى حيا، و سوف تدفن بجنبى، و إنه سيكون كذلك إن شاء اللّه تعالى. و قد عهدت إلى اللّه تعالى انه حينما يرافقوننى إلى الجنة فاستصحبك معى.

ومرة رأى الشيخ فى منامه أن نهرا يجرى تحت (الجسر الأصفر) أمام بيت الشيخ نجيب الدين متوكل، ماؤه صاف و شفاف، و كان الشيخ جالسا فى دكّان على مكان مرتفع، والريح تهب عليلة رخية، فطمح فجأة الى شىء وتذكر الأمير خسرو، وفى أثناء ذلك دعا له الشيخ دعاء خاصا،

وقـد غمرت نشوة الوجد آنذاك المجلس كله، و سأله رجل بعد: لماذا لـم تـنـشـد غـزلك أنت فأجاب خسرو: ماذا أفعل. لما شرعت انشد قصيدتى فانصبت على ينابيع المعانى بحيث لم أستطع أن أتغلب عليها(٣٢).

اسـتـأنف الأمير خسرو رحلته إلى أودهـ ـ و بنغال للمرة الثالثة سنة ٧٢٤هـ/١٣٢٤م و اسـتـخلف الملك غياث الدين تغلق، آلغ خان على دهلى خرج فـى مـهـمـة إلى بنغال مع جيش عرمرم لاستئصال شافة الثوار هناك. ومثل نـاصـر الـدين حـاكـم (لكهناوتى) بين يديه فى(ترهت) و طمانه على طاعته و إذعـانـه لأمره. و بعد ماأقام الملك النظام سويا، غادر لدهلى و لقى حتفه فـى أفـغـان فور قريبا من دهلى. حيث أنهار عليه القصر الخشبى الذى كان قـد أعـد لإقـامـتـه، و كـان ذلـك فى شهر ربيع الأول سنة ٧٢٤ للهجرة / ١٣٢٥ للميلاد.

لـمـا اخـذ خسرو يتأهب للسفر إلى بنغال وجد شيخه ضعيفا، و قد تـدهـورت صـحـتـه و كان لابد أن يقوم بترتيبات خاصة ليكون على علم من دائـم بـحـالـه. فلما بلغه نبأ مرض الشيخ مرضا شديدا، ثم جاءه نعيه، ولى وجـهـه لـسـاعته إلى دهلى، و وصل إليها فى أسرع وقت. وكان أغبر أشعث، فـى مـلابـس سـوداء فتح جيبها، و قصد لتوه ضريح مرشده الروحـى و شـيـخه الاثير و قبله و ذرف عليه دموعا غزارا، ثم قال لمن حوله: "مابكائى عـلى هذا الملك، إنما انا اندب حظى فإنى لن أعيش بعده طويلا" وفى أثناء

خسرو که به نظم و نثر مثلش کم خاست ملکیت ملک سخن آن خسرو راست.
این خسرو ماست، ناصر خسرو نیست زیرا که خدای ناصر خسرو ماست

(إن خسرو، الذى قلما برز مثله فى النثر و النظم، هو ملك دنيا الآداب . هو "خسرو "نا، وليس" بـ"ناصر خسرو" إذ ان اللّه سبحانه وتعالى هو الذى ينصر "خسرو"نا)

و قد كانت اجتماعات السماع الصوفى تجيش بالحماسة بسبب وجود خسرو، و حينما كانت تعترى الشيخ حالة من الوجد، كان خسرو بنفسه يأخذ ينشد ويغنى. ومرة دعا الأمير خسرو عددا من خلّانه إلى بيت السيد محمد الكرمانى فى غياث فور وكان الشيخ وعدد من صوفية البلد ايضا قد حضروا تلك المناسبة و رفع " بهلول قوال" عقيرته بغزل الأمير حسن الدهلوى:

زهی ترکی که از خمهای ابروی کمان پیدا کند پنهان ز تدبیر
بگوشش مدعی کی جای گیرد مرا سحری که هست اندر مزامیر

(اى ما اجمل التركي الذي يظهر بسبب تقوس حاجبيه ما خفي من كل شيخ. متى يؤثر في أذني المدعي سحري الذي هو كسحر مزامير داود؟)

و بعد السماع أنشد الأمير خسرو غزله، و لكن لم يستطع أن يستمر في الإنشاد بعد المطلع، وانتقل بعده إلى غزل الشيخ السعدى:

معلمت همه شوخی و دلبری آموخت جفا و ناز و عتاب و ستمگری آموخت

(ان استاذك علمك الدلال والفتنة، كما لقّنك الجفاء و الأغراء و العتاب ولاغير)

٣ - لطائف أشرفى: الجزء الأول ص: ٣٦٠، و الجزء الثاني، ص: ٣٧٠

٤ - Wahid Mirza: Life and works of Amir Khusru. p. 16

٥ـ سير الاولياء، ص: ٣١١

٦ـ المصدر السابق س: ١٢٦

٧ـ ولدراسة مستفيضة أنظر مقالى حول كتاب "أفضل الفوائد "فى أمير خسرو: أحوال وآثار (تحقيق نور الحسن أنصارى) ص: ٣٤٥، ٣٦٩،

٨ـ فوائد الفؤاد (تحقيق لطيف ملك)، لاهور، ص: ٩

٩ـ جمالى دهلوى: سير العارفين (ترجمة أردية بقلم : محمد أيوب قادرى ص: ٨٧، وقد جاء فيه الاسم "اعز الدين على شاه " ولكن الصواب" عز الدين"..

١٠ـ . وحيد ميرزا: (Life and works of Amir Khusru) ص: ١٧. .

١١ـ وقد مات نجل الامير خسرو، محمد، فى حياته، ويوجد رثاءه فى ديوان غرة الكمال، ولحق بأخيه نجله الاخر، حاجى، بعد ذلك، و رثاء فى ديوان "نهاية الكمال".

١٢ـ السيد محمد أكبر الحسينى: جوامع الكلم، مطبعة انتظامى، حيدرآباد.

١٣ـ ضياء الدين البرنى: تاريخ فيروز شاهى (ترجمة أردية بقلم: دكتور معين الحق لاهور.)

١٤ـ "فوائد الفؤاد"، المنقول أصلا عن ص: ٢٤٢

١٥ـ سير الأولياء، ص: ٣١١

١٦ـ مقدمة ديوان "غرة الكمال"، ص: ٤ ـ ٥

١٧ـ سير الأولياء، ص: ٣١١ ـ ٣١٢

١٨ـ مثنوى نه سبهر

١٩ـ سير الأولياء، ص: ٣١١

٢٠ـ أخبار الاخيار، مطبعة مجتبائى، دهلى، ص: ٩٩

٢١ـ ضياء الدين البرنى: تاريخ فيروز شاهى (ترجمة أردية) ص ٥٢٢

ذلك نظم رثاء مشجيا طويلا، ويوجد هذا الرثاء فى بعض نسخ كتاب نهاية الكمال (٣٣). وقد تخلى عن جميع ظرفه و خفه دمه و خبتت عبقريته الشعرية وأصبحت روحه المرحة التى كان يضرب بها المثل ذكرى من الماضى، إن من كان يملأ المجلس كله حيوة ونشاطا وبهجة، قد أصبح الآن عنوانا للأسى والكآبة. وجلس قرب ضريح شيخه مجاورا، و انعزل تماماً عن العالم من حوله، و بعد ستة أشهر يوم الاربعاء من شهر شوال سنة ٧٢٥ للهجرة/٢٥ من شهر سبتمبر سنة ١٣٢٥ للميلاد، وافاه الأجل المحتوم، و دفن فى مؤخرة ضريح شيخه، و لكن جمالى الدهلوى يقول إنه توفى بعد ثلاثة اشهر(٣٤) من وفاة شيخه، و ذلك فى شهر رجب سنة ٧٢٥ للهجرة/يونيو سنة ١٣٢٥ للميلاد، فى حين يقول المؤرخ فرشته دون أن يذكر المصدر الذى استقى منه، أن خسرو مات يوم الجمعة بتاريخ ٢٩/ذى القعدة سنة ٧٢٥ للهجرة المصادف لـ ٦ من نوفمبر سنة ١٣٢٥ للميلاد، ويعنى ذلك انه بقى حيا حوالى سبعة أشهر بعد وفاة شيخه، و لكنه يبدو أن فرشته قد أخطأ فيه، وتصريح كتاب "سير الأولياء" أولى و أجدر بالاعتماد والثقة فى هذا الباب. (٣٥)

الملاحظات و المراجع:

١ـ الامير خورد الكرمانى:" سير الأولياء" مطبعة محب هند، دهلى، ص: ٣١٢
٢ـ المصدر المذكور. ص ٣١٣

دور الخدمة الاجتماعية والمرأة في التصوف في ضوء معجم السفر للحافظ أبي طاهر السلفي الأصبهاني

بقلم: ايس ـ ايم زمان

دور الخدمة الاجتماعية:

لقد خلف الحافظ أبوطاهر أحمد بن محمد السلفي الأصبهاني (المتوفى بسنة ٥٧٦/١١٨٠) الذي عرف في حياته نفسها على أوسع نطاق كواحد من أبرز المحدثين في عصره مجموعة ضخمة من كتاباته للأجيال القادمة على موضوعات شتى متعلقة بصفة رئيسية بالحديث وعلومه الفرعية، إن كتابه "معجم السفر" و هو كتاب موثوق به في فن الرجال مثل أعماله السابقة من معجم (الاصبهانيين والمشيخة البغدادية) فقد استشهد به كثير من العلماء المبرزين أمثال الذهبي و ابن حجر العسقلاني، وهذا الكتاب كتاب "معجم السفر ـ خلافاً لأغلب الأعمال من نوعه ـ ليس مجرد قائمة بأسماء شيوخ حديثه و أسناده، مرفقة بصور لهم وصفية مختصرة تصاحبها الأخبار المنتهية عن طريقهم، بل إنها مجموعة قطع شعرية مبهجة مطربة، تلائم الأذواق المختلفة، و حكايات

٢٢ ـ سير الاولياء، ص: ٣١٢

٢٣ ـ مجمل فصيحى. طهران.

٢٤ ـ أخبار الأخيار، ص: ٩٩

٢٥ ـ دررنظامى، (ترجمة أردية) ص: ١٣٣

٢٦ ـ سير الأولياء، ص: ٢٨٩ ـ ٢٩٠

٢٧ ـ المصدر المذكور، ص: ٣٧٤

٢٨ ـ المصدر المذكور، ص: ٢١٢

٢٩ ـ المصدر المذكور، ص: ٣٣٣

٣٠ ـ المصدر المذكور، ص: ٣١٣

٣١ ـ المصدر المذكور، ص: ٣١٤

٣٢ ـ المصدر المذكور، ص: ٣١٤

٣٣ ـ وتوجد نسخة خطية لديوان "نهاية الكمال" فى مكتبة جامعة بنجاب فى لاهور، وتتضمن هذه المرثية الطويلة التى نقلها بالكامل الدكتور آفتاب اصغر فى مقاله: نظم الأمير خسرو للمراثى ورثاءه الشيخ الخواجة نظام الدين أوليا " انظر مجلة تحقيق ، المجلد الأول، والاعداد ٣ ـ ٤، كلية الدراسات الشرقية والاسلامية جامعة بنجاب لاهور، عام ١٩٧٩م.

٣٤ ـ سير العارفين (ترجمة أردية) ص: ١٢٤ ويقول جمالى إن خسرو غادر بنجالة دون أن يحصل على الإذن الرسمى من الامبراطور، ولكن أرى أن غياث الدين تغلق قد كان غادر بنجاله حتى قبل أن يغادرها الأمير خسرو، ويدل على ذلك أنه مات فى أفغان فور تحت قصر خشبى قبل وفاة الشيخ نظام الدين الأولياء.

٣٥ ـ سيز الأولياء، ص: ٣١٥ □

للصوفية الذين توفوا فى القرن الخامس/الحادىعشر فهى ترجمة أبى سعيد بن أبى الخير(٥)(م ٤٤٠/١٠٤٩) وأبى اسحاق (م ٤٢٦/١٠٣٤) (٦) و ربما ابى العباس النهاوندى(٧).

وقد أفرد صاحب كشف المحجوب بالإضافة إلى ترجمة أبى القاسم القشيرى (م٤٦٥/١٠٧٢) (٨) وأبى سعيد (٩) وأبى القاسم الجرجانى (١٠) (م٤٦٩/١٠٧٦) وأستاذه أبى الفضل محمد بن الحسن (١١) بابا صغيرا (١٢) لترجمة صوفية عصره بإيجاز، غيرأنه مجرد قائمة بالاسماء مع الملاحظات المدحية. بينما نكر كتاب "نفحات الانس" للجامى (م ٨٩٨/١٤٩٤) أسماء أكثر، إلاّ أن المعلومات المتوفرة غير صحيحة و غير مضبوطة على العموم. بالإضافة إلى نلك فإن التواريخ هى الأخرى لم تنكر إلاّ قليلا (١٣).

و معظم الصوفية النين ترجم لهم السلفى على ما استطعت التأكد منه لم تنكرهم المصادرالأخرى المتوفرة لدينا. كما أن صحة الأخبار و دقتها التى يمتاز بها السلفى هى ميزة أخرى. لأن أخباره تعتمد على ملاحظاته الشخصية أو هى حاصلة من أصحاب التراجم انفسهم أو ممن راوهم و شاهدوهم.

وبالإضافة إلى قيمة "معجم السفر" لكاتب التراجم فانه يحمل لنا أهمية اكبر بمثابة المفاتيح المفيدة التى يوفرها لدراسة بعض جوانب التصوف و للإطلاع على تطورات عديدة هامة حصلت خلال القرنين الخامس والسادس/الحادى عشر والثانى عشر، ولا تسمح لي مراعاة ضيق المقام إلاّ بأن اقصر البحث الحالى على موضوعين إثنين فقط.

نادرة عن الشعراء والكتّاب، والعلماء، والصوفية تزخر بمعارف قيمة غالية، لكاتب التاريخ الأدبى و نظيره فى التاريخ الاجتماعى.

قيمة "معجم السفر" مصد را للتصوف المعاصر:

إن اهتمام السلفى بالتصوف و قيمة "معجم السفر" مصدراً لتاريخ التصوف المعاصر، كلاهما ظاهر من المادة الثرية المتعلقة التى يحتويها هذا الكتاب بهذا الموضوع، فالتراجم الموجزة لـ ٦٤ صوفية، و ٢٤ حكاية نادرة، و ٣٣ خبراً من أقوال الصوفية البارزين كل ذلك يجعل هذا الكتاب مصدراً قيماً، حقيقة تصير ذات معان أكثر حينما نأخذ بعين الاعتبار قلة المعلومات المتعلقة بهذا العصر فى المصادر المتوفرة لدينا من ذى قبل.

إن الطبقة الأخيرة و هى الخامسة من طبقات الصوفية للسلمى (م٤٢١/١٠٣١) تتحدث عن الصوفية الذين توفوا خلال ٣١٤/٩٥٢و ٣٧٨/٩٨٨، والكتاب الشهير لأبى نعيم أيضا لا يتعدى القرن الرابع/العاشر(٢) وأما الذين ذكرهم أبوالقاسم القشيرى (٤٦٥/١٠٧٢) فى مصنفه "الرسالة" فكان أخرهم وفاة أبوعثمان سعيد بن سلام المغاربى، (م٣٧٣/٩٨٣) وعبد الله الأنصارى (م ٤٨١/١٠٨٨) وقد ذكر مؤلف طبقات الصوفية بعض الصوفية الذين ماتوا فى أوائل القرن الخامس (٣) إلاّ أن كتابه من حيث المجموع إنما يتناول بالدرجة الرئيسية الناس الذين عاشوا فى القرن الرابع/العاشر(٤) ومات معظم أصحاب التراجم فى طبقته السادسة وهى الأخيرة فى القرن الرابع، غير أن التراجم التى وردت فى تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار (م فى النصف الأول من القرن السابع/الثالث عشر)

الفكرة و التوكيد عليها بصفة خاصة لم يتما إلاّ من قبل متصوفي القرن الرابع والخامس/الحادى عشر والثانى عشر، مثلما بالغ الزهاد الأوائل فى عنصر الخوف و الخشية من الله عزوجل تماما، كانت الصلوات المفروضة ضرورية وكانت النوافل من الاعمال والأفعال الزهدية مستحبة مفضلة لاستعباد الروح السافلة و تطهير القلب و تزكيته، إلاّ أن أكثر الوسائل ثقة واعتمادا لإجتياز المراحل الصعبة الوعرة من الطريقة الصوفية كانت وسيلة الخدمة التى لا تثمر بدونها العبادات الرسمية الروحية. وهذه الفكرة منتشرة فى أقوال عدد من صوفية هذا العصر، فقد ورد أن محمد على الكتانى(١٥) قال:

"سمعت محمد بن يعقوب يقول: كابدت العبادة خمسين سنة و لم اصب الحقيقة ثم نويت كن عبداً و استرح فتركت الاحتيال و الاختيار و لزمت الذلة و الافتقار فاسترحت".

وهناك حكاية أخرى رواها السلفى تبين أهمية الخدمة فى عبارة أصرح و أوضح، فقد حكى للسلفى عبد الكريم بن دوشمنذ يار أنه سمع داؤد الخادم يقول:(١٦).

"سمعت ابا الحسن عبد الوهاب بن أحمد بن سالبة الشيرازي بفارس (١٧) يقول: اقمت عند أبي الحسن السيرواني(١٨) سنين اصوم نهاري و اصلّي ليلي فما التفت إليّ فكنست الرباط يوماً فقال: جبرك اللّه يا ابن سالبة. فكان يرى أنه ما بلغ ببركة دعائه و كان يدعى بشيخ الشيوخ(١٩)"

الخدمة: ميزة بارزة لتصوف القرنين الخامس والسادس:

إن الـمـسئولية الاجتماعية الناتجة عن حب الله عزوجل هى إحدى جـوانـب الـتـصـوف الـمـبكر الهامة، إلاّ أن الوعى الشديد بعلاقتها بالارتقاء والـتـطـور الـروحى تبلور فى القرن الرابع/ العاشر، فقد ركز الصوفية مثل ابن خـفـيـف (م٣٧١/٩٨١) تركيزا خاصا على الخدمة الاجتماعية و جعلوها جـزءا و ربـمـا أهم أجزاء الحياة الصوفية و يمكننا حتى أن نقول إن ظهور عـدد كـبـيـر من الـرباطات و التكايا عبر العالم الاسلامى كان وسيلة مؤثرة لـتـأسيس هذا المبدأ و القيام به كما كان سبباً لتحققه وتطبيقه فى نفس الوقت. مما اوجب إيجاد الطرق التى يمكن بها مزاولة الخدمة الاجتماعية ونـقـلـهـا إلـى الـمـبتدئين من الصوفية. وهكذا فقد عمل ذ لك كحافز على تـاسـيـس هـذه الـمـؤ سـسـات حـيـث يـقـوم بـخدمة الصوفية والمقيمين والمسافرين ولعل هذا التطور كان مسئولا أكثر من اى شىء آخر عن شعبية الـتـصـوف فـى الإسـلام من جـانب و جعل التصوف قوة مؤثرة لتبليغ رسالة الإسـلام من جـانب آخر. فقد ظل الصوفية فى طرق منظمة. يبدون فى كل مـكـان أكـثـر دعـاة الإسـلام نـجـاحا، ومن سوء الحظ أن اشتغالنا بالجانب الـثـيـوصـوفى للتصوف، و رغبتنا الشديدة فى البحث عن بذور التصوف فى كـل ديـانـة و ثقافة ماعدا الإسلام شغلنا عن ايلاء الاهتمام الكافى لجوانب الهامة لهذه الدرجة التى جعلت التصوف ـ حقاـ أكثر القوى فعالية ونشاطا فى التاريخ الإسلامى.

إن فكرة الخدمة الاجتماعية كمبادئ التصوف المتعددة الأخرى لم تـكن أجـنـبـيـة عن الإسـلام أو غـريـبة عليه، لكن يبدو أن التركيزعلى هذه

الـحـيوانات وذلك عن طريق الشفقة والعطف عليها(٢٦)، كان فعلا من أهم العناصر الهامة التى عملت فى انتشار التصوف و نفوذه و شعبيته.

دورالمراة فى تصوف القرن الخامس والسادس/ العاشروالحادى عشر:

الـمـراة بـطـهـارتـهـا و رقـتها فى استجابتها الأنثوية للحب أرضيا و سماويا. تحتل مكانها فى أدب القداسة لجميع الأديان والثقافات وبمجرد ذكـر الـزهـد و التصوف الإسلاميين يلتمـع إسم رابعـــة العدوية البصرية (م ١٨٥/٨٠١) فـى الأذهـان، فـفـى قـائمة مؤثرة بالأسماء النسوية فى صفة الـصـفـوة (٢٧) لإبن الـجـوزى، و نـسـوة الباب الأخيرمن نفخات الانس(٢٨) لـلـجـامـى نجد شهادة كافية على الدور البارز الذى لعبته المراة فى تطوير التصوف الإسلامى.

ومن الـمـعـلـومات الغالية حول هذا الموضوع التى يزودنا بها كتاب "مـعـجـم الـسـفـر"و يـوجـد هناك خبر مثيرعن شيخة صوفية تدعى آمنة الـسـردرونيـة نـقـلـه إلى السلفى ابوطاهر علي بن طاهر الجربانقاني الذى يقول (٢٩).

> "كـنـت مع جـمـاعـة من أصـحـابـنـا الـصـوفـيـة فقصدوا آمنة السردرونية فقلت: و قد آل أمرنا إلى أن نقصد إمراة للزيارة فلما دخـلـنا عليها تكلمت فطاب وقتي و صحت صيحة فقالت: أسكت يـا مـدعـى هـذا لا يـشـبـه كـلامك في الطريق فقمت و استغفرت و رايت منها بعد ذلك كرامات عجيبة".

لـم تـكن الـنـسـوة الصالحات المختصات بالنزعات الزهدية القوية نادرات فى تاريخ الاسلام. وكانت عدد من النسوة كرابعـــة البصرية فضلت

فـالأهمية التى علقت على هذا الجانب من التصوف يمكن تقديرها من الخبر التالى الذى سجله معجم السفر، يقول السلفى(٢٠):

"سمعت أبا عمرو عثمان بن عمر بن ابي عبد الله البيروتي بمدينة الـقـصـر من قـطـر خـوزسـتـان يـقول: كانت وصية أبي إليّ و إلى مـريـديـه الـمبالغة في خدمة من يقدم عليهم من غرباء الصوفية و يـقـول: إن جـرى مـنـكـم تـقـصـير في حق احدهم فأخذ بشعره و ضربه فلزم يده ليمنعه من ضربه فهو مهجور و ليس بيني و بينه كلام".

و فى خبر آخر يقول(٢١):

"سـمـعت أبا الفضل طاهر بن الحسين بن ممان الويشي بالزز من مـضـافـات هـمدان يقول: سمعت أبا حفص عمر بن جابار الدوني بالدون يقول: سمعت الشيخ أبا عبد الله الحسين بن علي بن احمد الـدونـي يـقول: وصيتي إلى اصحابي اداء فرائض الله تعالى و ترك حظوظ انفسهم و مراعاة المريدين و خدمتهم".

والأمثلة من هذا النوع يمكن أن تتعدد (٢٢) و تتضاعف، فقد زخرت الـكـتـابـات والـرسـائـل الـصـوفية لهذا العهد والعهود والتالية، بالتعليمات والإرشـادات الـتـى يـجـب مـلاحـظـتـها فى توفير الـخدمة للضيوف يزورون الـربـاطـات (٢٣) و إن الانـتـشـار الاستثنائى لهذه الرباطات خلال هذا العهد يشكل مؤشرا على المكانة الهامة التى احتلتها مؤسسة الخدمة فى الحياة الصوفية(٢٤).

إن تـوسـيع هذا المبدأ وراء إطار عضوية و انسلاك الأخوة الصوفية لا إلـى الـمـسلـمـين فـقـط بـل إلـى غـيـرالـمسلمين(٢٥) أيضا وحتى إلى

بصفة أساسية بالإضافة إلى دوره كبيت ضيافة للمطلقات، و ربما للأرامل ايضا فإن السؤال الهام لا يزال قائما و هو هل وجدت مثل هذه المؤسسات قبل هذا العصر، و هنا تظهر قيمة المعلومات المتوفرة فى الملاحظة الهامة للغاية عن أم أحمد زليخا بنت إلياس بن فارس بن اسماعيل الغزنوى الواعظ فى "معجم السفر". فقد اجتمع بها السلفى فى "ساوا" و كتب عنها الأحاديث واعطى فى شأنها تفصيلات مهمة(٣٦).

و هذه المعلومة عن وجود تكية أو صومعة للنساء فى أواخر القرن الخامس/الحادى عشر فى مدينة خراسان المزدهرة هى بدورها اضافة قيمة الى معرفتنا. ولكن ليس من الواضح حتى الآن ماإذا كانت هذه الصومعة تكية مستقلة منتظمة في مقابل الرباطات والدويرات الصوفية الأخرى التى كان يسكنها الصوفية أو كانت تستخدم فقط على انها مكان الاجتماع للنسوة و خاصة اللواتى كن يحملن نزعات صوفية أم انتماءات صوفية للاجتماع والا ستماع إلى الداعيات و الواعظات من الصوفية مثل زليخا، إلّا ان استخدام لفظة الصومعة يرجح على كل حال - الفرضية الاولى.

و نقطة أخرى جديرة بالاعتبارهى الصورة المرضية التى ذكر بها السلفى هذه الصومعة، و ذلك انه إن كانت هذه الصومعة فريدة في نوعها فالأرجح ان السلفى كان قد ذكر هذه الحقيقة و خلف بعض التفصيلات عنها، فليس من المستبعد أن تفترض أن مؤسسات كهذه لم تكن نادرة.

لقد رأينا فى ترجمة امنة السردرونية كيف كانت تتم زيارة الشيخات الصوفيات من قبل مجموعات المريدين رجالا و نساء. كما ان

حياة التبتل، و منهن خديجة (المعروف بـ مليحة) بنت ابى العباس الرازى المحدث البارز والمستشار القانونى بالإسكندرية. وكانت هى بنفسها محدثة ذات أهمية وقد روت الأحاديث للسلفى. و كانت من عادتها أن تسهر الليل كله. و توفيت عام ٥٢٦/١١٣١، فقام السلفى بصلاة الجنازة عليها حسب رغبتها.

إلّا أن وجود النسوة الزاهدات مثل آمنه التى علمت كلا الصنفين من المريدين و وجود شخصيات أكثر اعتدالا مثل خديجة، التي قضت حياتها فى التبتل والعزوبة والرياضات الشاقة، لم يكن ظاهرة جديدة و خاصة بهذا العصر وحده، لكن السؤال الهام هل وجد يوماً ما طبقة من النسوة الصوفيات، المنتميات بصفة رسمية إلى الطريقة الصوفية، المبايعات للمرشد الروحى اللابسات المرقعة أو الخرق، المقيمات بصورة دائمة أو مؤقتة فى الأبنية المقابلة للرباطات و الخاصة بهن لتربيتهن الروحية؟ وقد لاحظت البروفيسور شيميل وجود الرباط فى القاهرة، المعروف برباط البغدادية الذى كان طبقا للمقريزى (٣٢) قد أسس فى عام ٦٨٤/١٢٨٥ من قبل بنت البيبرس. و إنه كان أيضا بمثابة ملجأ للنساء المطلقات اللواتى كان مسموحا لهن بلإقامة به حتى يتم زواجهن ثانية، و كان ناظره حتى سنة ٨٠٦هـ/١٤٠٢ قاضيا حنفيا (٣٣). وطبقاً لإبن تغرى بردى (٣٤) فقد كانت هناك شيخة وهى أرملة الشيخ الراحل الرومى، تم تعيينها من قبل قاتيباي كرئيسة للتكية التى كان أقامها(٣٥).

و لكن ليس من الواضح ما إذا كانت هذه التكية مخصصة لسكن المريدات، و حتى إذا كان رباط البغدادية يشكل صومعة للنسوة الصوفيات

٧ـ المرجع السابق ٢/٣٢٢ـ ٣١٩

٨ـ الهجويرى، كشف المحجوب، ترجمة آر ـ إيه نكولسون ص ١٦٧

٩ـ المرجع السابق ص ١٦٤

١٠ـ المرجع السابق ص ١٦٩

١١ـ المرجع السابق ص ١٦٦

١٢ـ المرجع السابق ص ١٧٥، ١٧٢

١٣ـ و فضلاً عن ذلك، أنه ليس مصدرا معاصرا للقرنين الخامس والسادس/والحادى عشر والثانى عشر.

١٤ـ إيه شيميل، ابن خفيف: الممثل الباكر للتصوف، مجلة مجلس التاريخ الباكستانى ج: ٦، الجزء الثالث (يوليه ١٩٥٨) ص ١٧٣

١٥ـ معجم السفر، الفقرة ١١١٦

١٦ـ أبو توارس داؤد بن محمد بن عبد الله العجلى المعروف بداؤد الخادم كان مريدا ممتازا لأبى اسحاق الكازرونى، (م ١٠٣٤/٤٢٦)، وكان خلفاؤه أمناء فرقة الكازرونى (انظر فردوس المرشيدية ص ٤٧٣)، وكان خال و شيخ أبى محمد منكيل بن محمد بن سليمان الززى الذى ترجم له السلفى (معجم السفر ٩ـ١٣٠٧) أبوالمفاخر البخارزى، (م١٣٣٥/٧٣٦) فى سلسلة نسبه الروحى المسجل تمهيدا لكتابه أوراد الأحباب" (ص٢٧) ينكر كلا من محمد بن منكيل، (الذى أعتقد أنه قلب غير متعمد لمنكيل بن محمد) و شيخه داؤد بن محمد المعروف بخادم الفقراء، إلا أن داؤد طبقا له تلقى خرقته من أبى العباس بن إدريس و إن كان لا ينكر شيئا عن أبى اسحاق الكازرونى، وقد جاء ذكر داؤود فى فقرات ٢ـ٣٦١، و ٤٩٨، و ٦٢٤، و ١٣٠٩ من معجم السفْر يخبرنا السلفى بأن أتباع دادود كانوا يديرون ٥ ٥ رباطا.

العكس أيضا حقيقة، و هذا الوضع ربما استغله بعض الخراف السود عديمي الضمائر المستترين في الدوائر الصوفية الذين لعبوا لعبة الشيطان تحت قناع التصوف، و من الممكن أن نفسر اشد الحملات التي شنها ابن الجوزى على الصوفية بأنها نابعة من هذه الفعلات والنشاطات الشائنة التي ارتكبها هؤلاء الدجالون الكاذبون.

الملاحظات و المراجع:

١ ـ طبعة نقدية لهذا العمل اعدت اولا من قبل كاتب هذه الورقة، و قدمت إلى جامعة هارفارد تحقيقا جزئيا لمتطلبات شهادة الدكتوراه وذلك عام ١٩٦٨م (اسلام آباد لئى ـ آر ـ لئى ١٩٨٧. ص ١٥٧ـ٦٨٢).

٢ ـ قارن أربيرى (لندن ١٩٥٠) التصوف، ص ٧٠، إنه يلاحظ أن حلية الأولياء تزخر المجلدات النهائية الثلاثة. وخاصة المجلدان الأخيران بالوثائقية الأكثر دقة في التصوف في القرنين التاسع والعاشر.

٣ ـ مثلا ابوالطيب سهل بن محمد السلوكي الذى توفى بنيسابور في ٤٠٤/١٠١٣. (الأنصارى الطبقات، ص ٨ ـ ٦٩٧ في الطبقة السادسة)

٤ ـ مثلا ابوبكر السوسى (م ٣٨٦/ ٩٩٦) ص ٤٩٢، ابوبكر أحمد بن محمد الطرسوسى (م ٣٧٤/٩٨٤) ص ٤٨٦، أبوالحسن السروانى الذى عاش ١٢٤ عاما يأتى في مقدمة الطبقة السادسة، ص ٤٨٢

٥ ـ العطار، تذكرة الاولياء، ٢/٣٣٧ ٣٢٢،

٦ ـ المرجع السابق ٢/٣٠٤ ـ ٢٩١

(المتوفى ٤٣٦هـ/١٠٣٤م) إلى اتباعه و تلاميذه (نفس المصدر السابق: الثاني، ص: ٣٠٣) تقول: عندما يأتي إلى الصومعة غريب أو مسافر فاستقبله استقبال شرف و كرم و أجلس معه و اتخذ مكانا في زاوية لقعودك. و هكذا فان القشيري (المتوفى ٤٦٥هـ/١٠٧٢م) يؤكد في الرسالة في الصفحة: ٢٠٣ بضرورة و أهمية "الخدمة".

و ينكر الكاشاني (المتوفى ٧٣٥هـ/١٣٣٤م): إكرام الفقراء و استضافتهم افضل و اجزي عند الله من صلوات النفل.. و في تعريفه "للخدام" يقول الكاشاني (مصباح الهداية: ص: ١١٩): جماعة الخدام من واجباتها أن تخدم أولا الفقراء و طالبي الحق و من يصاحبهم و يراعي أمورهم و بعده تتجه إلى شئون أنفسها.

٢٥ـ انظر العطار، التنكرة، ٢٩٥/٢، ومحمد بن عثمان، فردوس المرشدية، ص ١٧٢، لقصة ضيافة الكازارونى لكثير من الناس.

٢٦ـ شفقة ابن خفيف على كلب. انظر آربيرى، شيراز. ص ٧٧. وأيضا العطار، التنكرة، ٢٩٦/٢. والباخرزى.الأوراد. ص: ٣٢.

٢٧ـ ابن الجوزى. صفة الصفوة ٢، ٤١، ٢، ١٦ ـ ١١٣، ٥٩ ـ ١٥٥ ـ ٧١ ـ ١٧٠، ٩٩ ـ ٣٩٣، ٢٢/٣ ـ ١١٥، ٣٥/٤ ـ ١٣، ٤٠ـ٣٦، ٥٧ ـ ٥٥، ٦٠ ـ ٥٩، ٨٨، ٢ ـ ١٠١، ٦٤ ـ ١٦٢، ٧٢ ـ١٧٠، ٢٦ ـ ٢٢٤، ٢٦١، ٨٠ ـ ٢٦٦، ٢ ـ ٣٠١، ٢٠ ـ ٣١٩، ٣٢٧، ٣٩ ـ ٣٣٨، ٥٨ ـ ٣٤٧، ٣٦٩، ٧٨ ـ ٣٧٣، ٨٨ ـ ٣٧٥، ٤٠٥ ـ ٣٩٤.

٢٨ـ الجامى، النفحات، ص ٦٣٤ـ٦١٥.

٢٩ـ معجم السفر فقرة ٨٦٢

٣٠ـ روى أنها اعلنت رافضة لطلبات الزواج. أن عقد الزواج لمن له وجود ظاهراتى، و لكن فيما يتعلق بشانى فلا يوجد هناك مثل هذا الوجود، ذلك أنى قدانقطعت من وجودى، وخرجت من ذاتى، إلاّ أن لى وجودا فى الله عزوجل وأنا له خالصة إنى اعيش فى ظلال حكمه، فعقد الزواج يجب أن يطلب منه، لا منى (العطار التنكرة ١، ٦٦ نقلها آربيرى فى التصوف: ص:٤٢).

١٧ ـ الـهـجويرى (م بين ٤٦٥/١٠٧٢، ٤٦٩/١٠٧٦) يذكر ابوالحسن بن سليبا فى صورة وصفية لحياة شيخه ابى الفضل محمد بن الحسن الخطالى، على أنه معاصر، (الكشف ص ١٦٦) ويترجم له مرة ثانية فى الباب الذى يتحدث عن شيوخ فارس.

١٨ ـ عـلـى بن جعفر بن داؤود شيخ الهجويرى الخطالى كان عاشره (الكشف ص ١٦٦) إنه رافق أبـابـكـر سليبا (م٣٢٤/٩٤٦) و الجنيد (م٢٩٨/٩١٠)، انظر السلمى، الطبقات ص ٣٤٦، ٣٤٤ و كـان ايـضـا مـعاصرا لابى بكر محمد بن محمد الطرسوسى (م٣٧٤/٩٨٤) انظر الانصارى، الطبقات ص ٤٨٧. و قد أفرده الأنصارى بترجمة فى الطبقات (ص ص ٤٨٢ ـ ٤٨٥) لـكن تـاريـخه غيرمذكور، وطبقا للسلمى (م٤٢١/١٠٣١) فقد عاش لمدة ١٢٤ عـاما (الأنصارى. الطبقات ص ٤٨٢) وعلى هذا يمكننا أن نستنتج أنه ولد حوالى ٢٨٠/٨٩٣ عـلـى الأصـوب. (بـمـا انـه ارتـبـط بـجـنيد) و توفى فى حوالى نهاية القرن (٤٠٠/١٠٠٩)

١٩ ـ معجم السفر فقرة ٦٢٤

٢٠ ـ المرجع السابق فقرة ٨٠٦

٢١ ـ المرجع السابق فقرة ٣٩٦

٢٢ ـ المرجع السابق، فقرات ١٣٢٤، ٥٠٠، ١٣٠٨، ١٤٠٨، ١٥١٦،

٢٣ ـ يقول الهجويري: لما ينزل عليهم مسافر يكون من واجبهم أن يلقوه برحابة الصدور و يستقبلونه بشرف و يعاملوه معاملة كرم و إحسان و يطعموه أحسن ما عندهم من طـعـام اهتداء بسنة سيدنا ابراهيم عليه السلام. و عليهم أيضا الا يسالوه عن إسمه أو عن مـكـان قدومه و ذهابه، و يعاملوه معاملة من هو آت من عند الله و راحل إليه و عبد من عباده تعالى. (كشف المحجوب: الصفحة" ٢ ـ ٣٤١).

٢٤ ـ يـحـكـي ابن خـفـيـف و الـعـطار (السلمى، طبقات: الصفحة: ٤٨٨، العطار: تذكره: الـثـانـي ـ ١٣١) إنه نزل على الشيخ مسافر أصابه الاسهال و الشيخ رعاه بدون أن ينام طـول الـلـيـل لحظة واحدة. موعظة من المواعظ التي وجهها أبو اسحاق الكازروني

٣٦ ـ ابوالقاسم سعد بن على الزنجانى الحافظ الزاهد (م٤٧٠/١٠٧٧) انظر ترجمته فى صفة الصفوة لابن الجوزى ٢/٢ ـ ١٥١، ياقوت، معجم البلدان ٩٤٩/٢ الذهبى، العبر ٢٧٦/٣.

٣٧ ـ أبومحمد هياج بن عبيد الزاهد الحتينى (م٤٧٢/١٠٧٩) انظر ترجمته فى العبر للذهبى ٢٧٨/٣.

٣٨ ـ معجم السفر، فقرة ٢٩١.

٣٩ ـ ابن الجوزى، تلبيس ابليس، ص ٣٩٤.

لكن قصة سهل بن على المروزى المنقولة عن رياضة النفوس للحكيم الترمذى. وحديث أبى نصر النصرآبادى المرويين بسند السلمى الذين يذكره كلا منهما فيما بعد يضعان الاتجاه الصوفى الصحيح فى منظوره الصحيح. ❑

٣١ـ هـذه الـنـزعة وهى اثر المسيحية على ما هو ظاهر، يصبح اكثر ظهورا وملاحظة، فى القرنين الرابع والخامس/العاشر والحادى عشر. (كما لاحظ الاستاذ جب من ذى قـبـل، الـمـحـمـدية ص ١٢٧) وكانت على الإطلاق مقصورة على النسوة، ففضيل بن عياض (م١٨٧/٨٠٣) غيرانه تزوج (يذ كر ابونعيم وفاة إبنه علي، انظر الحلية، ٨/١٠٠) روى أنـه قـال:" لـو كـنـتـم عـرفتم الموت حقيقة لما كنتم تزوجتم أبدا" (إيه ـ جى، آربـيـرى، الـتـصوف، ص ٤٢، نقلا من الحلية ٨/٥٨) وقد عاش الكازرونى (م٤٢٦/١٠٢٤) أعزب، لكنه نصح لمن يخشى ثورة الشهوة الجنسية بالتزوج.

يـفـرد الـهـجويرى بابا كاملا للبحث فى الزواج والعزوبة (كشف المحجوب ص ٣٦٠ـ٦٦) وإنه يلاحظ (ص ٣٦٣) أنه من المستحيل لاى واحد فى عصرنا هذا، أن يجد زوجـة صـالـحـة مـناسبة لا تكون حاجاتها زائدة مفرطة. و متطلباتها غير معقولة، ولـذلـك فـقـد تـبنى كثير من الناس حياة العزوبة و حافظوا على التقليد النبوى، فإن خـيـر الناس فى العصور الأخيرة هم الذين يكونون خفيفى الظهور، اى الذين لا ولد لـهـم ولا اهـل، وهـذا رأى اجـمع عليه شيوخ هذه الفرقة أن خير الصوفية وافضلهم الـعـزب. إن كـانـت قـلـوبهم غير منلوثة. وطبائعهم غير نزاعة الى الآثام والشهوات، وهـذا اقـصـى مـا اسـتـطـاع الهجويرى ان يصل إليه أن الرفض المطلق لمؤسسة الزواج مستحيل فى الإسلام.

٣٢ ـ المقريزى، الخطط، ٢٩٣/١، نقلتها أي شيميل فى المرجع المشار إليه ص ٣٧٦.

٣٣ ـ أي شـيـمـيـل، ومـضـات من الـحـيـاة الـدينية فى مصر خلال أواخر العهد المملوكى (الدراسات الإسلامية، دراولبندى) ج، ٤ (ديسمبر ١٩٦٥) ص ٣٧٦.

٣٤ ـ ابن تـغـرى بـردى، الـنـجـوم، (طبقة ببليو بوبر) ٦٢٣/٥ نقلتها ايه شيميل فى المرجع المشار إليه ص ٣٧٦.

٣٥ ـ المرجع السابق

التصوف، وكرامة الانسان
لدى ابن عربى والرومى

بقلم: ماساتاكا تاكيشيتا

من الحقائق المعلومة جيدا أن أعمال إبن عربى ليست سهلة القراءة و خاصة كتابه "فصوص الحكم " و هو اعظم أعماله تأثيرا ونفوذا، يمتاز بكثرة الخصوصيات البنيوية والمصطلحات الفنية، والاستطرادات، والإبهامات الملغزة، والتلاعبات اللفظية المتناهية. ومن أجل هذه المشكلات قام عدد كبير من الصوفية بالتعليق على هذا الكتاب و بشرحه منذ عصر القنيوى مريده الاول. و بفضل هذه التعليقات والشروح يمكننا اليوم أن ننجح فى قراءة هذا الكتاب. و لكنا نجد أحيانا فى "فصوص الحكم" أجزاء ذكرت فيها آراء إبن عربى باسلوب واضح مباشر بسيط، مختلف عن أسلوبه المألوف، و هذه الأجزاء على قلتها تترك على نفس القارئ انطباعات لا تمحى كالتكشف المفاجئ للسماء الزرقاء عن السحب المكثفة المغبرة، و بداية باب يوحنا (Johan) تشكل أحد هذه الأجزاء النادرة.

تشفع بقبول الدية والعفو تفاديا لعقوبة الإعدام ما أمكن. وقد قال الرسول عليه الصلوة والسلام أيضا فى رجل كان قد اعتزم على الاقتصاص لقريبه ما مفاده أنه إذا قتل القاتل فلايكون هو خيرا منه فى شان العدل.

وبعبارة أخرى و إن كان القصاص غير ممنوع فى الشريعة الإسلامية إلا انه مع ذلك إجراء لا يستحب لأن القاتل هو الآخر مخلوق على صورة الله عزوجل، ولذلك فان الذين يعفون عن القاتل ويصونون حياته سيجزون جزاء وافيا واجبا من الله عزوجل. وكل روح متواجدة تشكل مظهرا للاسم الإلهى "الظاهر" والقاتل ليس استثناء و لذلك يذهب إبن عربى إلى ان يعلن بصراحة أن من يعفو عن قاتل ويصون حياته إنما يصون الله عزوجل.

وثانياً إن إبن عربى يفرق بين الماهية الإنسانية والأعمال الإنسانية والملوم فى الإنسان اعماله لا ماهيته بينما تكمن مكانة الإنسان وقيمته فى ماهيته و بالرغم من أن أعمال الإنسان تنسب فى النهاية إلى الله عزوجل لكن هناك مع ذلك أعمال تستحق الثناء واخرى تستلزم اللوم، وهذه الأعمال ملومة لأن الشريعة تلومها، و هنا يجب أن نلاحظ أن رأى ابن عربى عن الشر يتفق و رأي الأشاعرة، اى كلتا المدرستين لا تقر بالشر المطلق، فجميع الشرور نسبية، وهى من بعض الوجوه جزء من الخطة الإلهية التى لا يعرفها الإنسان.

ثم يؤكد إبن عربى على أن هناك حكمة إلهية وراء الشريعة، ولكن هذه الحكمة لايدركها إلا الله عزوجل والذين يطلعهم الله عليها بصفة

استهل ابن عربى هذا الباب بتأكيده على أن الإنسان فى مجموعته المتمثلة بالروح والنفس والجسد خلق على صورة الله عزوجل. ولاشك ان انقسام الإنسان هذا إلى ثلاثة من الروح و النفس والجسد معلوم منذ عصرالاغريق القدامى، لكن فى حين أكدت الافلاطونية على الروحية فقط وذلك على حساب الجسدية تصور ابن عربى الإنسان وحدة كاملة مكونة من الروح والنفس والجسد أسمى من كل من الحيوانات (بلا نفس) والملائكة (بلاجسد). فالانسان يحتل مكانة عالية لدرجة أنه لا يوجد هناك أحد يحق له أن يقضى على الإنسان إلا الله عزوجل. بالإضافة إلى ذلك يقول إبن عربى إن الشفقة على عباد الله جل وعلا والعناية بهم خير من قتلهم اندفاعا بالحماس الزائد لله عزوجل. ومن القتال الناتج عن هذا الحماس. فيسرد إبن عربي القصة التالية:

> "أراد داؤد أن يبنى معبدا، و فعل ذلك عدة مرات. لكنه احتار من أمره حيث وجد أن المعبد كان ينهدم متى ما أكمل بناءه. فاشتكى إلى ربه فاوحى إليه: معبدى لن يبنيه من يهرق الدماء.. و عندما قال داؤد: اما فعلته ذلك في سبيلك؟ اجاب الله: الم يكن هؤلاء عبادي؟"

والدرس الحاصل من هذه القصة أن الحياة الإنسانية يجب أن تصان على أى حساب و إن كانت حياة أعداء الله عزوجل، ثم ينقل ابن عربى الآيات القرآنية: "و إن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله" (٨/٦١)، فالاحترام المطلق للحياة الإنسانية لا ينطبق على حياة أعداء العقيدة (الكفار) فقط بل ينطبق على القتلة أيضا، إذ أن روح الشريعة

شـر الـخـلائـق و أدنـاهـا، إلاّ أنـه حتى فى حين تكون أعمال الانسان أدناها واحـقـرهـا تـبـقـى مكانة طبيعة الإنسان كما على صورة الله عزوجل غير مـتـبـدلة. فعودة أى إنسان إلى طبيعته الحقيقية اى أن يكون إنسانا كاملا هى كمال وجود و حياته، و لايسمح لأى أحد أن يقض على هذه الإمكانية.

إذن فـمـا نـوع الإنـسـان الذي أريد فى الواقع بتعبير الإنسان الكامل عـنـد إبن عـربى؟ إنه الإنسان الذى يتلقى تجليات إلهية لا نهائية عن طريق اسـتـحـالات قـلبه التامة. و الإنسان الكامل هو الذى يستطيع أن يرى جلوة الـلـه عـزوجـل فـى كـل مخلوق موجود فى هذا الكون. أى إنه الإنسان الذى يـحـمـل قـلـبـه التسامح، والذى يستطيع أن يعرف مظاهر الاسماء الإلهية حتى فى الكفار المجرمين.

و كـما لا يقوم حب الإنسانية عند ابن عربى على الفلسفة الإنسانية الـعـلـمـانية المعاصرة لا يقوم كذلك التسامح الدينى و العالمية التى يدعو إلـيـهـا عـلـى التوفيقية الدينية الكاذبة لكنها العالمية التي تتمركز فى الله عزوجل و تشاهد من هذه الناحية، فالاختلافات بين الديانات إنما توجد فى أشـكـالـهـا الـخـارجـيـة لكنها تزول و تتلاشى عند المركز، لا يبقى هناك إلاّ الـحـقـيقة. فلايمكن أن يتحدث عن حب الإنسانية والدين العالمى بالمعنى الصحيح للكلمة إلاّ من يصل إلى هذا المركز.

ولا شـك فـى أن إبن عـربـى لـيـس الوحيد الذى بلغ هذه الدرجة من حـب الإنـسـانـية والدين العالمى. فقد ظل التصوف منذ البداية دين الحب، و دومـاً اثـبـت الـصـوفـي الفهم الاعمق للديانات الاخرى، وهنا أود أن أقدم

خاصة: وفيما يتعلق بقضية القصاص الذى أجازته الشريعة الإسلامية (٢/١٧٧) فتوجد وراءها أيضا حكمة إلهية، و هى صيانة الإنسان من حيث النوع، يعنى صيانة النوع الإنسانى وحينما نعرف مدى الاهتمام الذى يوليه الله عزوجل لصيانة الحياة الإنسانية يجب علينا نحن بدورنا أن نهتم بحمايتها أكثر، وذلك أن كل واحد من الناس منح فرصة لبلوغ الكمال الذى خلق الإنسان من أجله مادام على قيد الحياة، فالذين ينزعون من الإنسان حياته إنما يحرمونه من إمكانية التوصل إلى غاية خلقه.

وأخيرًا يقول إن الذين يذكرون الله عزوجل دائما هم الذين يستطيعون أن يفهموا كرامة الإنسان و قيمته بالمعنى الصحيح للكلمة، ومن سوء الحظ فإن بحثه ينحرف هنا إلى تأمل فلسفى ونفسى دقيق حول عملية ذكر الله عزوجل.

و حجة إبن عربى المذكورة أعلاه تبدو لأول وهلة مماثلة للحجة المعاصرة المطروحة لإلغاء عقوبة الإعدام إلّا أن الحجج المعاصرة بينما تقوم على الفلسفة الإنسانية العلمانية تتركز حجة ابن عربى على الله عزوجل. أن الحياة الإنسانية معظمة ومحترمة لمجرد أن الإنسان خلق على صورة الله عزوجل. ويرى ابن عربى أن الانسان مرآة تعكس الله عزوجل: سلسلة تربط الله عزوجل والكون و خليفة الله فى الأرض. وفكرة الإنسان هذه تبلورت فى فكرة الإنسان الكامل، ففكرة الإنسان الكامل الذى يحتل أعلى مكانة و أسمى مرتبة بين جميع الخلائق إنما تشير إلى ماهية الإنسان وطبيعته الحقيقية. ذلك أن أعمال الإنسان يمكن أن تكون أعمال

مثل هذا الفهم العميق للديانات الأخرى تسود أعمال الرومى، و فى هذا الصدد اصاب نيكولسون حين أشار إلى أن ابن عربى كان افضل من معاصره "دانتى".

إن الصوفية الذين يروجون فهما افضل للديانات الأخرى بروح التسامح والاحترام هم الاتباع الحقيقيون لمبادئ الإسلام التى لا تقر بموسى و عيسى عليهما السلام كنبيين فقط بل تعلمنا أيضا أن نبيا بعث إلى كل امة، و أن تعاليم جميع الانبياء عليهم الصلاة والسلام واحدة.

"إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله، واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم." (٦٢/٢)
"قولوا آمنا بالله و ماأنزل إلينا و ما أُنزل إلى إبراهيم و اسماعيل واسحاق و يعقوب والأسباط وماأوتى موسى وعيسى وماأوتى النبييون من ربهم. لانفرق بين أحد منهم. ونحن له مسلمون. (١٣٦/٢)

وهذه التعليمات القرآنية هي التى تشكل اساس العالمية و روح التسامح فى التصوف، وتقدم الأبيات التالية للرومى صياغة شعرية لمعانى الآيات القرآنية المذكورة أعلاه يقول الرومى.

"إن كانت المصابيح فى بيتك عشرا، وإن كان كل واحد فى الشكل مختلفا، هل كان بوسعك ان تميز ضوءاً؟ لا و كلاّ، لاتستطيع ابدا فقم لمعنى النصوص طلبا، وقل لا نفرق بين أحد أ بداً".

بالإضافة إلى إبن عربى جلال الدين الرومى كمثال.

كان لجلال الدين الرومى مريدون كثيرون من النصارى، فذات يوم توجّه مسلم رأى كثيرا من النصارى يبكون فرحاً بموعظته إلى الرومى سائلاً: كيف أمكن الكفار أن يفهموا موعظته فأجاب بمايلى.

"بالرغم من أن الطرق كثيرة لكن الغاية واحدة الا ترى طرقا كثيرة إلى الكعبة فمن الناس من طريقه من الاناضول، ومنهم من طريقه من سورية ومنهم من طريقه من فارس وآخر طريقه من الصين. ثم إن هناك أُناسا آخرين طريقهم بحرى من الهند و اليمن. لذلك فإن أُحدا لو يرى الطرق فقط فالإختلافات كبيرة. والبعد بين الواحد والآخر لازم ضرورى ولكن احدا لو ينظر إلى الغاية فالجميع متفقون بالإجماع، إذ أن قلب كل واحد من هؤلاء موجه نحو الكعبة المقدسة، وهنا لا يوجد تعارض، ذلك ان هذه العلاقة بالكعبة تتجاوز الإيمان والكفر. و بلفظ آخر فإن هذه العلاقة لا تمت باى صلة إلى الطرق المختلفة إلى الكعبة فما إن يصلوا إلى الكعبة حتى تتلاشى و تغيب الصراعات والنزاعات والاختلافات التى حدثت وظهرت فى الطريق، ففىالطريق وحدها إنهم يقولون بعضهم لبعض انت خاطئ، انت كافر و لكنهم حين يصلون الكعبة يظهر جليا أن اختلافاتهم كانت حول الطرق فقط بينما كانت غايتهم واحدة (٢)".

ومثل هذه الروح العالمية التى تتجاوز إطار الديانات الرسمية و

الاديان والفرق، كما كان ذلك العصر عصر الحروب الدينية بين الصليبيين والمسلمين، والحروب الطائفية بين أهل السنة والشيعة، وبين جلبة العصبية الدينية والطائفية الضيقة هذه وصل الصوفية مثل ابن عربى والرومى إلى مقصودهم اى إلى الغايات التي تفسر عن رحلاتهم وهنا تبين لهم ان اختلافات الديانات او الفرق إنما تكون فى الطريق فقط اى على مستوى اللغات، وهكذا استطاعوا التغلب على الكراهية و العصبية الدينيتين فى عصرهم، واكدوا قيمة و كرامة الإنسان المخلوق على صورة اللّه عزوجل.

إن العالم الذى نعيش فيه الآن اكثر إنقساما من حيث الدين و اللغة والثقافة مما كان عليه فى عصورهم كما ان الصراعات والحروب بين المجموعا ت الثقافية المختلفة اكثر حدوثا ونشوبا ، ومن هنا فإن الحاجة إلى رسالة إبن عربى والرومى المتمثلة في الاحترام المطلق للحياة الإنسانية و وحدة الأديان الفائقة اشد صلة واكثر ضرورة فى عصرنا هذا.

الملاحظات و المراجع:

١ـ عفيفى محقق فصوص الحكم لابن عربى، القاهرة ١٩٤٦، ص ١٦٧

٢ـ جلال الدين الرومى، كتاب "فيه ما فيه" تهران ١٩٥٢، ص ٩٧، "فروزا نضر" المحقق.

□

يقارن الرومى الاختلافات فى الديانات بالاختلافات فى اللغات التى تنطق بها الشعوب المختلفة، فهذه اللغات و إن كانت تختلف وتتباين فى ألفاظها لكن الحقيقة التى تدل عليها واحدة. أعطى رجل درهما لأربعة رجال: إيرانى وعربى و تركى و يوناني، فقال الإيرانى انفق هذا الدرهم على "انكور" و حينما سمعه العربى قال كلاّ! انى اريد العنب لا انكور أيها الوغد! فقال التركى: هذا مالى إنى لا أريد العنب ولا انكور بل "أوزوم" فقال اليونانى: كفوا عن هذ ا الهراء إنى أريد "استيفيلى" و هكذا اختصموا فيما بينهم على ما سيشترون بهذا المال، وانتهوا إلى التضارب بالأيـــدى. و لو كان هناك حكيم يستطيع أن يفهم لغاتهم المختلفة لكان قد منع اختصامهم فوراً، إذ كان بإمكانه أن يعطى جميعهم بهذا الدرهم الواحد مايريدون ويقنعهم جميعا، لأن كل واحد منهم كان يقول إنه يريد العنب، لكن كل بلغته.

إن اللغات خارجية و تعدديتها تؤدى بالإنسان إلى التنازع والكراهية لكن الصوفية يعلمون أن المعنى الداخلى الذى تدل عليه هذه اللغات واحد بعينه. و يوضح ابن عربى هذه الحقيقة بصورة مباشرة بدون التجاء إلى الحكاية كما فعل الرومى.

والذى يدهشنا لأول وهلة فى الاقتباس المذكور أعلاه لابن عربى هو معرفته باللغات الكثيرة ولكن لا غرابة فى أن الرومى وابن عربى أظهرا اهتماما أكيدا باختلافات اللغات، ذلك لأن مجتمع الشرق الأدنى فى القرن الثالث عشر، الذى عاشا فيه كان مجتمعا متعدد الأجناس تتوزعه كثير من

وصول الصوفية إلى البنغال

بقلم: عبد الكريم

إن احتكاك المسلمين بالبنغال يمكن ان يرجع تاريخه إلى القرن الثامن الميلادى فقد أقام العرب أولا اتصالات تجارية بالساحل البنغالى، بميناء تشيتاغونغ بصفة رئيسية، غيران الحكم الإسلامى فى البنغال تأسس فى أوائل القرن الثالث عشر حينما. وذلك بعام ١٢٠٤ ـ هزم محمد بختيار الخلجى فى حملة مباغتة، الملك لكشمان سين، واستولى على عاصمته "ناديا". و اتخذ بختيارمن لكناؤتى (مدينة غاور القديمة) كرسيا لحكمه، واتسعت ملكه لكناوتى الإسلامية فيمابعد فى جميع الجهات بصفة تدريجية، وقبل أن ينتهى القرن امتدت هذه المملكة حتى شملت "سونارغاؤن" فى الشرق و "رانغ فو"ر فى الشمال و "سات غاؤن" فى الجنوب بينما أبقى الحكام المسلون "بيهار" تحت سيطرتهم.

كان إنشاء المملكة واتساعها نتيجة مجهودات الطبقة الحاكمة السلاطين وأمرائهم، وفى الوقت نفسه القادة الدينيون والسادات والعلماء والمشائخ الذين تبعوا الطبقة الحاكمة إلى المنطقة المفتوحة لمواصلة مساعيهم الدينية و الثقافية السلمية. وهذه الورقة محاولة لإلقاء الضوء

استطاع بختيار الخلجى أن يتحسب أن لا يمكن أن تصمد مملكته الإسلامية الجديدة بدون تائييد و دعم المجتمع المسلم فى وجه معارضة السكان غير المسلمين المعادين، وتدل شهادة منهاج السراج على أن المؤسسات الدينية لم تنشأ فى مدينة العاصمة فحسب بل فى المناطق النائية أيضا.

كان المسلمون يحتاجون إلى المساجد لتأدية صلواتهم و إلى المدارس لتعليم أطفالهم و إلى الزوايا لإسكان الصوفية و توفير أماكن لرياضاتهم الروحية التعبدية، ودروسهم ومواعظهم. إن إنشاء الزوايا يدل على وجود رجال كانوا ينفقون عليها، وعلماء كانوا يؤمون المسلمين في الصلوت فى المساجد، و يدرسون فى المدارس، كما أن إنشاء الزوايا يدل على أنه كان هناك عدد من الصوفية بنيت لهم هذه الأبنية.

ذكر منهاج السراج بناء المساجد من قبل السلطان غوث الدين ايواز الخلجى. لكنه لم يخص بالذكر بناء المدارس والزوايا. وقد ذكر المؤرخ أن السلطان كان يمنح رواتب للعلماء والمشايخ والسادات وكانت هذه المجموعات تسمى بأهل الخير، أو رجال العلم. وفى العهد الإسلامى سموا بأهل السادات وأهل القلم. أيضا مقابل الطبقات الحاكمة التى كانت تسمى بأهل السيف أو أهل الدولة. وكانت مجموعة أهل القلم قد وقفت نفسها على المساعي السلمية، لاشك أن بعضهم قبلوا الوظيفة فى الحكومة، والآخرين أشرفوا على المدارس والزوايا ونشروا العلم و نشروا الدين عن طريق إلقاء الخطب والمحاضرات والمواعظ، أو تفرغوا للأعمال التطوعية. إنهم تلقوا منحا أرضية و رواتب ومساعدات أخرى من الحكام

علـى قدوم الصوفية إلى البنغال ومساعيهم الدينية والثقافية، وهذا البحث مقتصر على القرن الثالث عشر مرحلة التصوف المبكرة فى البنغال.

نكـر الـمـؤرخ الـمـعـاصـر مـنـهـاج السراج حين نكر تأسس الحكم الإسـلامـى فى البنغال(١) أمرين هامين، أولهما: أنه نكر أن بختيار الخلجى من طـريـق أعـمـالـه و أعـمـال وزرائه الحميدة أسس المساجد والمدارس والـزوايا فى بعض مناطق البنغال، والثانى إنه نكر أنه لا تزال فى نلك البلد (لـكـنـاوتـى) آثـار حـسناته الكثيرة (الضمير راجع إلى ايواز الخلجى) فقد أسس الـمـجـامـع والـمـساجد الأخرى كما منح الرواتب والمعاشات لأهل الـخـير بين العلماء والمشايخ والسادات والناس الآخرين الذين اكتسبوا من هباته و جوده أموالا طائلة(٢).

وهـذه شـهـادة مـهمة بأن الحكام المسلمين بعد استتباب المملكة الإسـلامـيـة فـى الـبـنغال أنشأوا المؤسسات الدينية أيضا، ويبدو أن محمد بـخـتـيـارالـخـلجى كان سياسيا محنكا متحليا بالمزايا والصفات القيادية. وفـى الـوقـت الـذى أرسى فيه بختيار الخلجى دعائم مملكته كانت البنغال مـعمورة بالسكان غير المسلمين تماما، فقد كان هو أول مسلم وضع قدمه عـلـى أرض الـبـنـغال، و قبل فترة حكومته، كان التجار العرب بلا شك على اتـصـال بـالـبـنـغال، عن طريق ميناء تشيتاغونغ. لكن من غير المؤكد أنهم أقاموا مستوطنة مسلمة جديرة بالنكر(٣).

ولأسباب عديدة يقوم هذا النقش بمثابة اكتشاف مهم، أولاً: إنه أول نقش يسجل بناء مؤسسة دينية، وهي الخانقاه في سائر شبه القارة الهندية(٦)، ومن الصدفة البحتة أن يكون هذا أول نقش إسلامي اكتشف في البنغال، وثانياً: إن هذا النقش يذكر بصراحة أن الخانقاه كانت لأهل الصفة، والصفة تعني المقاعد وهي المكان المغطى أمام أبواب المساجد، ومصطلح أهل الصفة (رجال البنك بالمعنى الحرفي) عبارة عن عدد من صحابة الرسول عليه السلام الذين صاحبوه إلى المدينة المنورة عند هجرته، وبما أنهم لم يكونوا يملكون شيئاً من حطام الدنيا فقد أقاموا بصفة المسجد النبوي على صاحبه الصلاة والسلام، و من هنا فإن هذا المصطلح يطبق بصورة عامة على الصوفية والزهاد، وثالثاً: إن هذا النقش لا يسجل بناء الخانقاه فحسب بل يسجل الأوقاف المخصصة لصيانته أيضا، و رابعاً: أن المتبرع نفسه يبدو صوفياً كما هو ثابت مما جاء في النقش من عبارة الفقير الخاطئ، فاسمه غيرمذكور إلّا أن أباه كان اسمه محمد، وقد جاء من مراغة مدينة في آذربيجان، و خامساً: إن بناء الخانقاهات للصوفية بصفة خاصة يشهد بأن عددا ضخما من الصوفية جاء إلى البنغال في ذلك العهد الأول بعد الفتح بـ ١٦ عاما فقط، و هذه الحقيقة تؤكد شهادة منهاج السراج بأن بختيار الخلجي و ايواز الخلجي أسسا المساجد والمدارس والخانقاهات.

وأما نقش" سيتالمات" فإنه أيضا اكتشف قبل عدة سنوات فقط في سيتالمات، نوغاؤن، راجشاهي، وهذا النقش وضعه أبوالفتح يوزباك في

المسلمين، وهذه المنح كانت من نوع الجائزة والملك أو مدد المعاش أو المساعداة المعيشية. وكان أصحاب المناصب من الصدر و صدر الصدور وشيخ الإسلام يشرفون على قسم الهبات والأوقاف، وكان العلماء الآخرون من مجموعات أهل القلم الذين كانوا يشرفون على المساجد والمدارس والزوايا، كانوا يستفيدون من هذه المنح والهبات، ولذلك فان منهاج السراج و إن لم يكتب بصفة رئيسية عن بناء المدارس والزوايا من قبل السلطان غوث الدين ايواز فإن بوسعنا أن نفترض أن العلماء والسادات والمشايخ الذين تلقوا المنح والهبات من السلطان كانوا مشتغلين بإدارة المؤ سسات والمدارس والمساجد و الزوايا.

إن شهادة منهاج السراج هذه تؤيدها شهادة النقوش المعاصرة وهى(أ) نقش سيآن للسلطان غوث الدين ايواز الخلجى و (ب) نقش سيتالمات لأبى الفتح يوزباك(٢).

اكتشف نقش سيآن قبل عدة سنوات فى بولفور بمديرية بيربوم، ولاية غرب بنغال، مؤرخا فى ٧/جمادى الثانية عام ١٢٢١. وقد أصدر هذا النقش خلال عهد علي شير بن ايواز الخلجى(٤)، وتحتوى السطور الثلاثة الأولى من هذا النقش على البسملة. وآيات من القرآن الكريم والحديث النبوى المناسب للغرض، وأما الفرض فهو كمايلى.

> "هذه الخانقاه (بنيت و) وقفت من قبل الفقير الخاطئ الراجى (رحمة ربه) ابن محمد بمراغة، على أهل الصفة (جماعة الصوفية) الذين يقيمون بحضرة الله تعالى، ويشغلون أنفسهم بذكره جل وعلا(٥)".

و الواقع أن أسلوب هذا النقش يثبت أن الرجال الذين كان قد بنى لهم هذا المبنى كانوا صوفية أو من أهل الصفة، كما هو مذكور فى نقش "سيآن"، بالرغم من أن لفظة أهل الصفة غير واردة فى هذا النقش.

يقول الدكتور حبيب الله الذي كتب عن هذا النقش إن المبنى المذكور فى النقش كان كما هو ظاهر نوعا من "جلاخانة" المبنى المخصص للتأملات الروحية للذين كانوا قد انصرفوا إلى الرياضات الدينية الروحية انصرافا تاما عن الشواغل والعلائق الدنيوية، و مثل هذه المبانى لم تكن ضرورية للمجتمع المسلم ضرورة المسجد، ولا تكون نافعة مفيدة إلّا فى مناطق يعمرها السكان المسلمون حيث يمكن ان يوجد رجال بمثل هذا الحماس الدينى، ويختلف إليها المتوحدون النساك من أجل صوفى أو زاهد، يلهب فى قلوبهم هذا الولع الدينى(١١). اقيم هذا المبنى الدينى خلال جيلين فقط من الاتساع السياسى الإسلامى، و لذلك فإن هذا النقش لا يقوى ويؤيد شهادة منهاج السراج فقط بل إنه إذا اضيف إلى نقش "سيآن" يوفر دليلا قويا على ان الصوفية جاءوا إلى البنغال فى أعداد كبيرة فور فتحها السياسى.

إن أسماء الصوفية الذين وردوا فى هذا العصر غير معلومة فلم تذكر أسماؤهم لا فى طبقات ناصرى ولا فى هذين النقشين، ويعتقد أن بعض الصوفية كانوا قد قدموا بنغال قبل الفتح الإسلامى، ولاتزال ذكراهم محفوظة فى قلوب الشعب، وذلك عن طريق التقاليد الشائعة والروايات المنقولة، ومن الصعب بمكان أن نحدد كيف ومتى قدموا إلى البنغال إلّا

شهر رمضان (الموافق نوفمبر/اكتوبر١٢٢٤) فى حكم نصيرالدين محمد شاه سلطان دلهى (٧).

وفيمايلى ينكرهدف تشييد هذا البناء(٨).

"بناء هذا المبنى المقدس (لاستخدام) الرجال الصالحين الورعين، و بمحبى القرآن والصادقين ومستقيمى الأخلاق والذاكرين (اسم الله) ليلا ونهارا .... والمطهر...."

إسم المتبرع و وصيته حسبما يلى:

"أحمد بن مسعود عن رضى نفسه، وعن مبايعة الصالحين من عباد الله يترك هذا الإرث منه و من والديه وهو مشروط بالإشراف والرعاية، ذلك أن حياته لمدة محدودة إلى من يقبل هذا الشرط فمن بدله بعدما سمعه، فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم(٩)".

و هذه النصائح محفورة فى حجر، قد تم اثباتها على الباب.

" واللعنة على من يبدل اساس هذه البنية او يلحق بها الضرر(١٠)".

يسجل هذا النقش تشييد مبنى مقدس، فمن الممكن أن يكون ذلك المبنى المقدس مسجدا، او مدرسة، أو زواية او ضريحا، لكن بما ان المبنى كان معدا لاستعمال الصالحين، الورعين، محبى القرآن مستقيمى الأخلاق والذاكرين اسم الله عزوجل ليل نهار، نعتقد انه كان زاوية، وقد رأينا فى نقش" سيان" المذكور اعلاه أن زاويته كانت قد أنشئت قبل ٣٤ عاما

قطب الدين بختيار الكعكى والشيخ بهاء الدين زكريا، والتهمة التى وجهها شيخ الإسلام ثبت انها كانت باطلة مزورة، غيران الشيخ جلال الدين التبريزى غادر مدينة دلهى إلى البنغال(١٣).

إن الماثر الروحية التى خلفها هذا الصوفى فى البنغال كانت موضوع بحث "شيخ سوبهودايا" كتاب باللغة السنسكريتية، منسوب إلى "هالايودهـ ميشرا"، رجل من حاشية لكشمان سين ملك البنغال، المنتمى إلى أسرة "سين" الذى هزمه بختيار الخلجى، و طبقاً لما جاء فى هذا الكتاب فإن هذا الصوفى قدم البنغال قبل فتح بختيار الخلجى، و تنبأ بالحملة التركية الداهمة، و بهزيمة الملك لكشمان سين، وأضاف الكتاب أن الشيخ جلال الدين التبريزى كان ولد بإتاوه (Etawah) (فى ولاية اترابراديش الحديثة فى الهند)، وكان إسم والده كافور، و إن الشيخ جلال الدين تلقى العلوم بمساعدة تاجر اسمه رمضان خان، وبسبب مؤامرة ذلك التاجر هجر بيته وقدم البنغال و انشأ زاوية كان يطعم فيها الفقراء والمساكين وابن السبيل، وقد نسبت إليه الكرامات أيضا، و قام الملك لكشمان سين لتاثره بكرامات الشيخ ببناء ضريح و مسجد تشريفا له و إكراما، وأعطى لصيانتهما منحا أرضية وفيرة(١٤).

قد كتب هذا الكتاب بلغة سنسكريتية رديئة، و يعتقد الباحثون أن هذا عمل متاخر و من الخطا أن ينسب إلى أحد حاشية الملك لاكشمن سين. و هذا الكتاب ليس مزورا منحولا فحسب بل إنما أعد فترة إعداد قانون الإيجار المسمى بـ "تودارمل" على العهد الاكبرى(١٥) لإثبات حق فى

أن ضرائحهم قد أصبحت مزارات للسكان المحليين، وهى لا تزال كذلك حتى يومنا هذا، وكان على رأس صوفية هذه الفئة بابا آدم شاهد برامفال، دكا، والشاه سلطان ماهيسافار، نينتروكونا، (مديرية ميمين سنغ السابقة) والشاه سلطان ماهيسافار، بماهاستان، بوغرا، و مخدوم شاه دولة شاهد شهزاد فور (مديرية بابنا السابقة) ومخدوم شاه محمد غزنوى المعروف بـ رحيم بيربـ"منغلكوت، بردفان". ولاتوجد هناك ايه شهادة موثوق بها لتحديد تواريخهم، و الأرجح انهم قدموا البنغال بعد تأسس الحكم الإسلامى و يوجد هناك ضريح فى تشيتاغونغ ينسب إلى بايزيد البسطامى، لكن لا توجد شهادة على أنه زار بنغال(١٢) فى يوم من الأيام.

بالرغم أن تواريخ الصوفية المذكورين غيرمعلومة إلاّ أن توجد شهادة بأن صوفيين مشهورين جدا قدما بنغال فى القرن الثالث عشر. وهما الشيخ جلال الدين التبريزى، والشيخ شرف الدين أبوتوامة.

الشيخ جلال الدين التبريزى

كان الشيخ جلال الدين التبريزى في أول أمره مريداً للشيخ ابى سعيد التبريزى ثم أصبح بعد وفاته مريداً للشيخ شهاب الدين السهروردى. و بعد وفاة شيخه رحل الشيخ جلال الدين التبريزى إلى دلهى، فخرج السلطان شمس الدين التمش بصحبة شيخ الإسلام نجم الدين صغراء لاستقباله حين وصل إلى دلهى، وأمر السلطان باتخاذ ترتيبات ضرورية لإقامته على مقربة من قصره، مما ملأ صدر شيخ الاسلام حقداً و ضنينة عليه فافترى تهمة على الشيخ جلال، كان الشيخ على علاقة ودّية بالشيخ

عام ١٦٦٤م (١٨). كما أنه غير معلوم كذلك تاريخ بناء العمارات الأخرى وتوجد هناك عدة نقوش ملحقة بهذه العمائر غير انها جميعا من القرن السابع عشر أن الوقف المخصص لهذا الضريح يعرف ببيس هزارى إذ كان دخله السنوى اصلا عشرين الفاً "تنكا"(١٩).

و هناك توجد زاوية أخرى منسوبة الى هذا الصوفى فى ديوتالا على بعد ١٥ كيلومترا فى شمال بندوا. التى تعرف بتبريزآباد باسم الشيخ. وقد تم حتى الآن اكتشاف ٤ نقوش تشير الى تبريزآباد. أو تبريزاباد المعروفة بديوتالا ويتراوح تاريخها بين ١٤٦٤ـ١٥٧١ (٢٠) ويبدو ان الشيخ جلال الدين التبريزى قضى مدة من حياته فى تامل روحى فى زاوية ديوتالا يقول مير سيد أشرف جهانغير السمنانى صوفى القرن الخامس عشر فى رسالة له ان بعض صوفية الطريقة الجليلية، اى مريدى الشيخ جلال الدين التبريزى مدفونون فى ديوتالا. (٢١)

ولا شك فى أن كتب السير و التراجم تتحدث عن قدوم الشيخ جلال الدين إلى البنغال، و لكهنا لا تشير إلى مغادرتها، مما يدل على أن الشيخ مدفونون فى مكان ما فى البنغال. أما فى بندوا أو فى ديوتالا: المكانين الذين ارتبطا بالشيخ ارتباطا وثيقا. وطبقا للأنين الاكبرى(٢٢) فقد توفى الشيخ فى "ديو محل" التى يعتبرها الدراسون المعاصرون أمثال بلوتش مينو، وبيفيريدج، الجزر المالديفية(٢٣)، وقد دفع الدراسين إلى هذا الاعتبار التشابه فى الاسم، وقد اشار ابن بطوطة إلى الجزر المالديفية بأنها "ديوات المحل" التى تشكلت "ديو محل" فى صيغتها الفارسية و لكن

ممتلكات بيس هزارى (عشرين الف) (الممتلكات المجاورة لضريح الشيخ جلال الدين التبريزى بباندوا) والواقع أن الشيخ جلال الدين لم يولد بـ"إتاوه"، بل ولد فى تبريز بفارس، فبالإضافة إلى ان كتب التراجم تسميه بالتبريزى، فقد سمى بالتبريزى كذلك فى جميع النقوش المتوفرة أيضا، وفى احد هذه النقوش سمى بجلال الدين شاه تبريز مولّد، (إسمي جلال الدين شاه المولود فى تبريز)(١٦). وثانياً: لا يمكن أن يكون قد جاء إلى البنغال قبل فتح بختيار الخلجى، وطبقاً لجميع الكتب المصنفة فى سير الصوفية و تراجمهم، فقد ورد الشيخ جلال الدين دلهى حين كان السلطان شمس الدين التمش على العرش، ولذلك فليس من الممكن انه قد جاء دلهى قبل ١٢١٠، و أما الملك لكشمان سين فقد مات عام ١٢٠٦ ، أى قبل تولية التمش باربع سنوات، فالحقيقة ان كتاب "شيخ سوبهودايا" لا يحمل أية علاقة بـ"هالا ديو ميشرا"، الشاعر البلاطى للملك لكشمان سين.

فى منطقة باندوا، مالدا، توجد مجموعة من العمائر تسمى بالضريح الكبيراو ضريح الشيخ جلال الدين التبريزى ولقد سميت هذه العمائر بالضريح الكبير تمييزا لها من الضريح الصغير أو ضريح الشيخ نورقطب عالم، تحتوى هذه الابنية فى الضريح الكبير على المسجد الجامع و بيتين للتاملات الروحية و مطبخ، ومستودع و قبة الحاج إبراهيم و بوابة و قد بنى الضريح الأصلى على يد السلطان علاء الدين على شاه كما قال غلام حسين صاحب رياض الصلحاء(١٧). وأما تاريخ بناء المسجد الأصلى فهو غيرمعروف، إلّا ان ترميم المسجد تم على يد نعمة الله فى

الاتباع و المريدين، بسرعة فائقة فى دلهى، واضطرب سلطان دلهى لشعبيته المتنامية، و لكى يتخلص منه، اصر عليه ان يخرج إلى سونارغاؤن. و فى سونارغاؤن، وقف الشيخ حياته على الاعمال الثقافية، فأنشأ مدرسة لتعليم الطلاب العلوم الإسلامية الظاهرة و زاوية لتدريس مريديه العلوم الخاصة الباطنة. وهنا كان الشيخ محاطا بعدد كبير من الطلاب والمريدين كان على رأسهم الشيخ شرف الدين يحيى المنيرى فدرس اللاحق اللغة الاردوية من أستاذه بالإضافة إلى التفسير والحديث والفقه والفروع الأخرى للمعارف الإسلامية.

كانت المدرسة مؤسسة سكنية كبيرة حيث كان الأساتذة و الطلاب يسكنون فى حرمها، وكانت مائدة الطعام مفتوحة لجميع الطلاب والمريدين والمعلمين والضيوف، والزوار، وبما أن عدد الحاضرين على هذه المائدة كان كبيرا، كان الإطعام يستغرق وقتا طويلا، مما جعل الشيخ شرف الدين يحيى المنيرى يفكر فى انه ليس إلّا إضاعة الوقت، أن يحضر المائدة فانقطع عن حضورها وحتى على حساب طعامه اليومى، و لما بلغ الشيخ اباتوامة سبب غياب الشيخ يحيى المنيرى نظم أن يقدم له الطعام على حدة، و هذه القصة من حياته الشيخ شرف الدين يحيى المنيرى تعطى فكرة عن حجم هذه المدرسة(٢٦).

إن الشيخ شرف الدين ابوتوامة آلّف كتابا فى التصوف سماه "مقامات" ولقد حاز هذا الكتاب قبولا واسعا بين المثقفين، وهناك كتاب

الشيخ جلال الدين التبريزى لا يعرف أنه مدفون فى الجزر المالديفية، كمالا يوجد هناك اى اثر على علاقة بالشيخ، و يبدو من الأرجح أن تعتبر "ديومحل" فى "آنو" اى فى مكان آخر فى البنغال، و "ديوتال" التى يرتبط بها الشيخ ارتباطا قويا، كان لها نفس معنى و "ديومحل"، و قد حلت لفظة "تالا" محل لفظة "محل"، و بالإضافة إلى ذلك فتوجد هناك إشارات فى "الأثين الأكبرى" إلى مقاطعات الإيراد فى البنغال مبدوءة بلفظة ديو. و ديويا، و ديويا فور و ديو فارا، و ديوكوت أو لأجل ذلك يبدو من الأرجح أن ديو محل فى "آنو" هى نفس ديوتالا فى البنغال، و إن الشيخ مقبور هناك(٢٤).

و تاريخ وفاة الشيخ جلال الدين التبريزى أيضا موضوع الخلاف، إذ أنه توفى طبقا للشيخ عبد الحق الدهلوى فى عام ١٢٢٦/٦٢٣، و بينما وافاه الأجل طبقا لخزينة الأصفياء فى عام ١٢٤٤/٦٤٢، وكل من هذين التاريخيين احتمالى، ذلك أن الشيخ لم يكن معاصرا للشيخ قطب الدين بختيارالكعكى (المتوفى ١٢٣٥) والشيخ بهاء الدين زكريا (المتوفى ١٢٦٢) فحسب بل كان صديقا لهما أيضا.

الشيخ شرف الدين أبوتوامه

تعطى "مناقب الأصفياء"(٢٥) للشاه صهيب بيانا عن الشيخ شرف الدين أبوتوامة فى البنغال ولد الشيخ فى بخارى، و تعلم فى خراسان، وقدم دلهى حوالى ١٢٦٠، وكان قاضيا حنفيا. و محدثا شهيرا كما كان متضلعا من الكيمياء و العلوم الطبيعية والسحر، فاستجمع حوله جما غفيرا من

قاضيا حنفيا شهيرا و صوفيا، إنه كان عالما دينيا ممتازا، و مؤلف "كتاب الإرشاد" مات القاضي في بخارى في ٩ جمادى الثانية عام ١٢١٨/٦١٥م (٣١).

وقد اتضح من البحث المنكوراعلاه أن الصوفية بدأوا يقدمون البنغال منذ بداية الحكم الإسلامي على أرضها، و جاءوا في عدد كبير، فاسست الزوايا بهدف توفير التسهيلات لأعمالهم التطوعية والروحية، وقبل أن ينتهي القرن الأول للفتح الإسلامي للبنغال أنبث الصوفية وانتشروا حتى أحاطوا بسونارغاؤن في الشرق. و نوغاؤن و ديناجفور في الشمال، و انتشروا فيمابعد انتشارا أكبر و أكثر و في القرن الرابع عشر ورد الشاه جلال مع ٣٦٠ من مريديه إلى سيلهت، والشاه بدر مع مريديه إلى تشيتاغونغ، و في نفس الوقت ورد الشيخ أخي سراج أحد مريدى الشيخ نظام الدين أوليا إلى غاور، و ترك صفا أو مجموعة من أتباع الطريقة الجشتية في باندوا، فاشتهر المكان بالشيخ علاء الحق و بابنه الشهير نور قطب عالم، يكتب مير سيد أشرف جهانغير السمناني أحد مريدى الشيخ علاء الحق انه لم يكن هناك أية قرية و لا بلدة في البنغال إلّا و وردها الصوفية الكرام للاستيطان(٣٢). و حتى و إن كان هناك من يتردد في قبول البيان المنكور فإن أسماء الصوفية نشاطاتهم التي وصلتنا إما من طريق الماثورات أو الدلالات الكتبية والأبيغرافية تثبت أن عددهم كان قليلا ضئيلا. وحتى يومنا هذا يلعب الصوفية دوراً هاماً في المجتمع المسلم في بنغلاديش.

آخـر إسمه "نام حق"أى (اسم الحق) لواحد من مريدى الشيخ، ألف فى عام ٦٩٣هـ، وهـذا الـكـتـاب وهـو فـى الـفـقـه منظومة فارسية تتناول القواعد الأسـاسـية للوضوء، والغسل، والتيمم، والصلاة، والصوم، و هو كتاب صغير يـحتوى على ١٨٠ بيتاً من الشعر و يتألف من ١٣ بابا بما فيها ثلاثة أبواب فى الـحـمـد والمديح و تعريف بالمؤلف. كما أن هناك بيتين فى الخاتمة، و من خـلال هـذا الـكـتـاب اشـتـهـر الـشـيـخ شـرف الدين أبوتوامة و طبق صيته الخافقين. (٢٧)

وبـالإضـافـة إلـى الـشـيـخ جلال الدين التبريزى والشيخ شرف الدين أبـوتوامة يوجد هناك رجلان متدينان، اسماهما معروفان، وهما مولانا تقى الـدين الـعربى، والقاضى ركن الدين السمرقندى، كان مولانا تقى الدين يدير مـدرسـة فـى مـاهـيسوم(٢٨) وكان أبرز تلاميذه الشيخ يحي المنيرى، والد الـشـيـخ شـرف الدين يحيى المنيرى (٢٩) وكان مولانا تقى الدين عربيا كما يدل عليه لقبه "العربى".

وكـان الـقـاضـى ركن الدين السمرقندى قاضى لكناؤتى، فى حكومة الـسـلطان علاء الدين على مردان الخلجى (١٢١٠-١٣)، قد ادخل القاضى ركن الـدين رجـلاً يـوغـانـيـاً إسـمـه "بـهوجار باراهمان" فى الإسلام، فقدم إليه الـيـوغـانـى كـتابا سنسكريتيا معنونا بـ"امرت كوند" فترجمه القاضى إلى الـلـغـتـين العربية والفارسية (٣٠) والقاضى ركن الدين السمرقندى هذا هو القاضى ركن الدين أبو حامد محمد بن محمد الآمدى السمرقندى الذى كان

١٢ـ المرجع السابق ص ١٢٣.

١٣ـ اخبار الأخيار فى اسرار الابرار ص ٤٥ ـ ٤٤.

١٤ـ سوكومارسين طبعة شيخ سوبهودايا، كلكتا، ١٩٢٧ ص ١١٣ ـ ٩٨، ١١

١٥ـ ار ـ سى ماجومدار مؤلف تاريخ البنغال، جامعة دكا ١٩٤٣- ٢٢٥/١.

١٦ـ عابد على خان، وإيتش إى شابليتون، منكرات غاور، وباندوا (المشار إليه فيما بعد، بالمنكرات) ص ١٠٢.

١٧ـ إيه ـ سلام مترجم رياض الصالحين ص: ٩٥-٩٤.

١٨ـ المنكرات ص ١٠٠.

١٩ـ المرجع السابق ص ١٠٦.

٢٠ـ المرجع السابق ٧١ ـ ١٦٩.

٢١ـ بنغال حاضرا وغابرا، ج ٦٧، ع:١٣٠، ١٩٤٨، ص ٨٣ ـ ٤٨٢.

٢٢ـ جاريت و ساركار، الاثنين الأكبرى، ٤٠٦/٣

٢٣ـ مجلة المجلس الاسيوى ببنغال، ١٨٧٣، ص ٥٦٠، ١٨٩٥، ص ٢٣٠ ومابعدها.

٢٤ـ وللبحث العلمى المدروس حول الموضوع، انظر مجلة المجلس التاريخى الباكستانى المجلد ٨، والجزء ٣، يوليه ١٩٦٠، ص ص ٢٢٦-٢٠٢.

٢٥ـ طبع باسفل مكتوبات سعودى للشيخ شرف الدين يحيى المنيرى.

٢٦ـ مكتوبات سعودى، ص ٣٤٠.

٢٧ـ هناك طبعتان لنام حق، طبعة صدرت من كانفور ١٣٣٢هـ وأخرى

الملاحظات و المراجع:

١ـ منهاج السراج، طبقات ناصرى. ص ٦٤ طبعة لاهور.

٢ـ المرجع السابق ص ٧٣

٣ـ إيه ـ كريم. التاريخ الإجتماعى للمسلمين فى البنغال، الطبعة الثانية، تشيتاغونغ ١٩٨٥، ص ٣٥ ـ ٣٦، (يشار إليه فيمابعد بالتاريخ الاجتماعى)ـ

٤ـ أبيغرافية الهند: الملحقة العربية الفارسية، يشار إليه فيمابعد بـ (EIAP) ١٩٧٥ ص ١٢ـ ٦ـ

٥ـ المرجع السابق ص ٨

٦ـ زيد ـ إيه ديسائى يكتب الواقع أن هذا ربما المدونة الوحيدة التى تشير بصفة خاصة إلى الخانقاه التى بنيت فى البنغـــــال، و قد حصلنا على حوالى دزنتين من سجل الخانقاهات من أصقاع البلد الاخرى، ولكن واحدة منها ليست من التاريخ الباكر.

٧ـ بنغلاديش لا ليت كالا. ج ١، ع٢، يوليه ١٩٧٥، ص ٩٤ ـ ٨٩

٨ـ المرجع السابق

٩ـ القرآن الكريم ٢-١٨١.

١٠ـ بنغلاديش لاليت كالا، ج ١، ع٢، يوليه ١٩٧٥، ص ٨٩

١١ـ التاريخ الاجتماعى ص ١٢٨ - ١١٨.

وظيفة القطب من منظور التصوف

بقلم: غيان غوسب فيلبي

من اعقد العقائد الصوفية فيما يتعلق بباطن الباطن و أكثرها سرية هى عقيدة شخصية القطب، وتوجد هناك آراء عديدة فى كتابات التصوف حول القطب الذى يعتبرمبدأ احيانا و شخصا فى أحيان اخرى. وعلى كل حال، فإن القطب فى كل بقعة من بقاع دارالإسلام من المغرب حتى الفلبين، و طيلة فترات التاريخ الإسلامى من عهد جعفر حتى يومنا هذا، كان ولايزال يوصف بأنه راس الهرم الصوفى و قمته. و سوف يكون من المفيد أن نعتمد الرمزية التى وظفها الصوفية فى توضيح هذه العقيدة.

إننى اود قبل كل شىء أن أبحث مصطلح القطب نفسه، و هذا المصطلح، مصطلح القطب، لايوجد فى القرآن الكريم، وقد ركز الطبرى، وهو يفسر الآية السابعة عشر من سورة الرحمن التى تتحدث عن المشرقين و المغربين على الفكرة القرآنية للقطب(١)، و الواقع أن المشرقين طرفا الافق اللذين تطلع الشمس منهما فى أيام الانقلاب الشتوى والصيفىْ كما يكون المغربان حيث تغرب الشمس فى نفس تلك

من بومبائى فى ١٩٨٥م.

٢٨ - ماهيسون، أو ماهستوش كانت بمديرية ديناجبور سابقا، وقد الحقت الآن بمديرية راجشاهى جيه - اين ساركار، مؤلف تاريخ بنغال ج ٢ جامعة داكا ١٩٤٨، ص ٣٧.

٢٩ - مكتوبات سعودى، ص ٢٣٩.

٣٠ - مجلة المجلس التاريخى الباكستانى المجلد ١، الجزء ١ ١٩٥٣، ص ص ٤٦ و مابعدها، إن الترجمة العربية لكتاب أمرت كوند المعنون بحوض الحياة، طبعها يوسف حسين فى المجلة الآسيوية، توم ٢١٣، ١٩٢٨ اكتوبر ديسمبر ص ص ٣٤٤- ٣٠٦ والترجمة الفارسية المسماة ببحر الحياة أيضا طبعت من مطبعة فيض الكريم بومبائى ١٣١٠هـ.

٣١ - المرجع السابق ص ص ٥١ - ٥٠.

٣٢ - بنغال حاضرا وغابرا، ج ٦٧ ع ١٣٠، ١٩٤٨ص ص ٣٦ - ٣٥. ❑

وقد جمعت كلتا الحالتين فى قصة شهيرة حول أبى مدين شعيب بن الحسين المغربى الذى اعتبر قطب زمانه، نكرها العفيفى بأسلوب جيد(٥) سئل أبو مدين المتوفى عام ٥٩٤/١١٩٧م مرة عما إذا كان الناس الذين يمسحونه و يقبلونه (تبركا) يتركون عليه اثرا فكان جوابه : "هل يشعر الحجر الأسود برجال يمسحونه و يستلمونه؟ إننى الحجر الأسود"، وبهذا الطريق فان تجلى ركن الهرم الكونى هو وسط الأرض الجهة الأصلية الخامسة حيث يتقاطع الخطان الذان يربطان المشرق بالمغرب، والشمال بالجنوب، والكعبة نقطة ثابتة لا حركة فيها بينما يكون قطب الزمان نقطة متحركة. وهذه الفكرة عبر عنها أبو يزيد البسطامى على نحو : إنى طفت حول الكعبة مرارا عديدة ولكن حينما وصلت امام الله عزوجل جاءت الكعبة تطوف حولى(٦)، و لنلك فإن الثبات الحقيقى هو نوعية وسط الارض المقصود بدلا من الرمز الجغرافى الوسط.

وعودة إلى الرؤية الكونية للقطب العالى الذى نشير إليه فيما بعد بقطب الغوث، تمييزا له بتجلياته فلابد أن نضيف تفاصيل عديدة هامة، إن القطب فى مركز العرش يتمثل فى فلك المنازل بنجمة القطب(٧)، إن النجوم السبعة للدب اقرب جيران نجمة القطب ولنلك فان السبعة تنسب اليها دائما ومن منظور آخر، يربط الشاه ولى الله الدهلوى (٨) القطب بالسبعة، و القطب الذى يترأس الملأ الأعلى للنجوم الثابتة ينتمى إلى الكرة التى تضم سبع مدارات فلكية، يكتب الشاه ولى الله الدهلوى فى السطعات ما معناه:"لما تجلى مدبر السماوات والأرض برحمته فى لباس الالفاظ والحروف المتضمنة فى الكتب الإلهية عمت تلك

الأيام، وحركة الشمس هذه خلال الكرات السماوية تؤكد ثبات القطب واستقراره، إن الفلكيين المسلمين أمثال أبى الوفاء والبتانى و الفرغانى، والزرقانى يعتبرون القطب نقطة ثابتة فى السماء، يتوقف عليها مدار الأرض، وبهذا المنظور تدور المنظومة الكونية حول محورها الثابث خلال الجهات الأصلية الأربع. وهذه الهيئة الكونية نفسها تشكل أساسا وقاعدة لعقيدة القطب الصوفية، ولكن بالتفسير الروحى للمعطيات والبيانات الفلكية. ويجدر بالذكر هنا تلك الرؤية الشهيرة التى حكاها محى الدين إبن عربى فى الفتوحات المكية. رأى الشيخ الأكبر فى السماء الخط القائم فوق الكعبة المشرفة ركنا على راسه طير جميل(٢) ونزل القطب العمودى من الركن إلى الكعبة وبدأت أربعة خطوط من نفس المكان من السماء، و وصلت إلى أربعة أركان من المحيط، نحن نعلم عن طريق المصادر الأخرى أنه يوجد على هذا الهرم الكونى العرش الإلهى، وتقيم الروح المحمدية فى وسط العرش(٣)، وبذلك فان عقيدة القطب العالى تقوم بمثابة ناقل للمعرفة الإلهية والفعل الإلهى(٤) فى نفس الوقت، وتشكل الكعبة المشرفة تجليا للعرش الإلهى على الارض، و فيما يتعلق بتجلى القطب على الأرض نجد تفسيرين مختلفين فى النصوص الصوفية، ففى الوقت الذى يعنى مصطلح القطب مبدأ روحيا يكون تجليه متمثلا بالحجر الأسود المثبت فى الكعبة المشرفة، وعلى العكس، وحينما يعنى القطب شخصا يكون تجليه على الارض متمثلا بالصوفي الذى يؤدى وظيفة قطب الزمان.

الحقيقة الإلهية والمجذوب هو من يكون فى حالة خاصة، و يكشف له الله عزوجل عن كمال ذاته للحظة، و يهتدى الرجل إلى رؤية الأسماء و الصفات الإلهية و من ثم إلى الآثار(١١).

و يمثل استسلام النبى الكريم عليه الصلاة والسلام فى ليلة القدر نموذج المجذوب، بينما يمثل فى ليلة المعراج نموذج السالك، و إن السماوات السبع التى تجاوزها النبى الكريم صلى الله عليه وسلم توازى المقامات السبع و هى اللطائف التى يتجاوزها الصوفى فى طريق السلوك، و فى هذا الموضوع توجد رسالة هامة للشيخ أحمد السرهندي، وجهها إلى الخواجه ميرزا جمال الدين يقول الشيخ فيها مامعناه :

إعلم يا بُنّى حينما يستغرق السالك إلى الله عزوجل فى الذكر و يزكى نفسه بجهد و بتعفف، تتحسن حالته الأدنى فيزهد و يتوب و يعرض عن الاغراءات الدنيوية، ويجد نفسه فىعالم المثال طاهرا من النقائص الإنسانية والسلوك الدنىء و حينئذٍ يعرف أنه قد أتم سفره من الجهات الأصلية، ويقول كثير من المشائخ الحكماء: إن السفر من الجهات الأصلية لا يتم إلّا حين يتم السالك إلى الله عزوجل رحلة التطهير و التزكية من خلال اللطائف السبع : القلب والروح والسر و الخافى و الأخفى و النفس و القالب، و يقدر ألوانها البديعة المختلفة فى عالم المثال (١٢).

و رسائل الشيخ المجدد تحتوى على تفاصيل هامة عديدة، ومنها أولا أن هناك تصورا للسفر من الجهات الأصلية إلى جهة نعرف أنها مركز،

الرحمة، و تكشفت جميع السيئات الماضية أمام عينه، ثم حددت طريقة أخرى لهداية الناس، وذلك هو تفسير العرش و مالك العرش والاستواء على العرش إلاّ أن هذا الاستواء جاء بعد خلق السماوات السبع، والسبب أن هذه النقطة المتوسطة التى هى واحدة عند الشيخ الأكبر أصبحت ثابتة فيها، بعد كمال خلقها بمثل مايصبح الوسط أو المركز ثابتا محددًا بعد كمال الأشياء الكروية، يقول الله عزوجل :

"الذى خلق السماوات والأرض ومابينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش"(٩).

ويقدم محي الدين إبن عربي فى موضع آخر من الفتوحات المكية وصفا رمزيا لمعرفة الوحدة المطلقة، والأبدية الإلهية، فيقول مامعناه: إن لهما شكل بيت يقوم على أربعة أوتاد و يمتد سقف على جدرانه التى لا باب فيها، ويمثل القطب الطابور الخامس الذى يتصل بالجدران الخارجية، والصوفى يمسح و يستلم هذا الطابور كما يفعل الحجيج بالحجر الأسود، و هذا الطابور يتجاوز جميع مقامات التصوف والسماوات(١٠)، وبهذا الطريق يظهر القطب كانه Axis Mundi، بنفسه، ويوجد هناك تواصل بين قطب الغوث وقطب الأرض، وهذا القطب يشكل قناة اتصال من الفوق والتحت لتنزلات القدر، و هى طريقة الجذب، و فى جهة أخرى يوجد اتصال المعراج أو السلوك و هو الطريق الصوفى إلى الله عزوجل.

يقول أحمد بن عجيبا فى كتابه " المعراج" مامعناه: أن التنزل عملية مناقضة للترقى أو السلوك و هو الوصول إلى

الأرضين السبع أيضا و ربما يكون من الأصح تسميتها بالطبقات أو الأقاليم، فطبقات الأرض السبع تأتى واحدة بعد أخرى، وهى تقدم اوضاعا مختلفة على الترتيب للوجود الإنسانى، و لكل طبقة من طبقات الأرض يوجد "بدل" ينوب عن القطب فى مجاله الفلكى المقابل، وهؤلاء الأبدال أيضا سبعة لا يزيد عددهم ولا يقل ابدا، وبواسطتهم يحفظ الله عزوجل الأقاليم والطبقات السبع، وكل واحد من هؤلاء الأبدال يملك إقليما يكون هو فيه حاكما أو صديقا ..... إنهم يعرفون الشؤون والأسرار التى وضعها الله عزوجل فى الكرات السبع (١٣).

وبما أن الإنسان عضو من طبقة الأقطاب هذه فإنه لايستطيع أن يتمتع بمدة من الحياة تستغرق سائر مدة طبقته، ولذلك فإن كل طبقة بسلسلة من الأقطاب ندعوها بقطب الزمان .

وبعدما توفى النبى الكريم عليه الصلاة والسلام بعثت سلسلة طويلة من الصوفية للقيام بأدوار و وظائف اقطاب الزمان، وهم رؤوس هرم التصوف، وظل معظمهم مجهولين للعالم الخارجى .

إن العقيدة السرية الغامضة للقطب تشكل سلسلة الظهر الهيكلية للتصوف، وتبتدىء بقطب العوث من العرش مرورا باقطاب الكرات، والمرسلين و أنبياء طبقتنا، والنبى الكريم صلى الله عليه وسلم وتنتهى بقطب هذا اليوم، وقد أغفلنا فى شرحنا هذا قضية التنزلات وتطورها التاريخى وكتب كثير من الصوفية كتبا يصفون فيها المقامات بدا من المريد البسيط إلى مستوى القطب، إن جميع قراء الكتابات

و خلال هذه الرحلة يقوم السالك بتزكية سلوكه. و الوجه الثانى لهذه الرحلة هو مايتم إلى الله عزوجل والذى يتكون من تطهير وتزكية اللطائف السبع. ونعود مرة أخرى إلى معرفة الهيئة الهرمية للمنظومة الكونية.

وقد أقمنا علاقة محددة بين مراكز الإنسان اللطيفة والمدارات الفلكية، ويرى كبار صوفية الطريقة النقشبندية أن اللطائف تبلغ علوم ومعارف الانبياء المختلفين، وهنا يجب أن نرجع إلى رسالة أخرى للشيخ الاكبر، ففى "فصوص الحكم" يذكر محمدا عليه السلام كالروح المحمدية على انه نفس مبدأ النبوة، وجميع الأنبياء الآخرين بمافيهم شخصية محمد التاريخية على صاحبها الصلاة والسلام يعتمدون عليه فى أداء مهامهم. ومن هذا المنظور فان القطب، وهو أول خلق الله عزوجل، يكون آخرهم حقاً كخاتم الرسالة، و فى عملية التنزل من مركز السماء إلى مركز العالم الإنسانى من خلال محور القطب، فإن الروح المحمدية على صاحبها السلام تمر بمراكز المدارات الفلكية السبعة وهنا يقوم مبدأ النبوة بتحديد سبعة أقطاب ثانوية متمثلة بسبعة أنبياء، و يذكرهم الشيخ الاكبر فى مقدمة الفتوحات على الترتيب التالى (زحل) ابراهيم و (المشترى) موسى (والمريخ) هارون و (الشمس) ادريس و (الزهرة) يوسف و (عطارد) عيسى و (القمر) آدم، عليهم الصلاة والسلام. و لهذا السبب، يستطيع محمد صلى الله عليه وسلم فى رحلته إلى الله عزوجل أن يجتمع - قبل أن يصل سدرة المنتهى متجاوزا المدارات الفلكية - بسابقيه، و إن الطريقة الصوفية لاتتجاوز السماوات فى سبع طيات فقط، بل

القطب العالى والأقطاب والأبدال يحكمون الخلق أو قطاعاته وذلك نيابة عن الله عزوجل، الملك الوحيد للعالم كله، وقد أرسل سبعة أبدال حكاما فى الأقاليم السبعة كل بدل فى كل إقليم، كما فى عبارة الشيخ الأكبر (١٥)، إن هرم باطن الباطن يوجه مصائر العالم طبقا للإرادة الإلهية بطرق سرية لاتتدخل فى النشاطات والأعمال الإنسانية ويصف الشعرانى فى كتابه " لواقح الأنوار فى طبقات الأخيار" النشاط الأساسى للهرم الذى يقوده القطب بهذه الطريقة، و إذا جاء رجل و هو يعد ناسكا من الصحراء يحترمه الناس احتراما كبيرا ولكنهم لايعرفون كم من الأبدال والنساك يعيشون فيما بينهم يحملون أثقال الإنسانية ويحفظونها ويصونونها من الشر (١٦).

وطبقا لما جاء فى كلمات الله عزوجل الى محمد عليه الصلاة والسلام : فإن تولوا فإنما عليك البلاغ المبين (النحل)(١٧)، فوظيفة القطب وممثليه هذه لاتتحول فى حركة أو نشاط لكن فى وظيفة الحضرة ومعنى الصبر كما يذكر ابن عجيبا هو تعريض القلب للتأثيرات الإلهية وصبر رجال باطن الباطن هو تركيز الروح و السر فى الحضرة أو التأمل المتواصل و إثبات الحضرة (١٨). وهذا السبب لم يمنح من الناس لقب الحضرة إلّا عدد قليل من ممثلى القطب، و هؤلاء الصوفية بفضل كونهم ووجودهم فى العالم يظهرون إرادة الله عزوجل، ولذلك فإن النشاط الحقيقى للهرم الصوفي لايمكن أن يكون نشاطا سياسيا أبدا، و أما الحركة فى منهجية بعض الطرق الصوفية، فهى علامة معينة للانحطاط وانقطاع السلك المذكور.

الـصـوفـيـة على وجه التقريب يتفقون على أن الطريقة الروحية توجد فى قـطـاعـين: الـقـطـاع الأول تـحـت توجيهات شيخ الطريقة والمرشد، و مربى الـمـرشـدين يـشـكـل مدخلا إلى السلوك، أما القطاع الثانى فهو الترقى من خلال السماوات إلى الله عزوجل حتى عالم قطب الغوث.

إن وظـائـف القطب تتضمن نقل المعرفة السماوية والفعل الإلهى، كما نقلنا من كتاب الفتوحات، ومن خلال سلسلة هرم التصوف تتجلى هذه الـعـقـيـدة والمنهجية اللتان يعطيهما المرشد لمريديه، ونجاح نقل البيعة أو الـوظـيـفـة : الـشـروع يتحقق عبر طريق العلاقة الحقيقية بين القطب وشـيـخ الـطريقة، إننى اذكر أن شيخا من دلهى أوضح لى قبل سنوات هذه الـعـلاقة باستخدام المثال التالى : إن المرشد الروحى الحقيقى يتلقى قوة الـبـركـة من الـقـطـب، كما يستمد المصباح نوره من الكهرباء وبهذا يقدر الـمـصـبـاح عـلـى إضـاءة الـبـيـئـة، و لكن الشيخ لو قطع اتصاله الروحى بـالـقـطـب لايـسـتـطـيـع أن يـعـطى البيعة كالمصباح الذى انقطع سلكه الـكـهربائى، ولذلك فان نقل البيعة من الشيخ الى شيح السلسلة شرط لازم، ولـكن ليس كافيا، إن العلاقة الروحية بالروح المحمدية خلال محور الأرض هى التى تسمح بالوصول إلى درجة السلوك إلى الله عزوجل.

وهـنـاك وظـيـفة أخرى للقطب كثيرا ماتتعرض للإهمال، يقول ابن عـجـيـبـا: إن القطب هو من يحفظ نظام الكون والمكون، وهو وحيد فريد، ونـفـس الـمـصـطـلح يستخدم للدلالة على الأفراد الذين تولوا نظام مقام، ولـهـذا الـسـبـب يـمـكـن أن يتحقق فى الوقت نفسه تعدد الأقطاب (١٤). إن

مادهيا(Jagatimadhya) وهلم جرا. و هذا يعنى أن الهندوسية هى الديانة الأخرى الوحيدة التى توجد فيها العقيدة الكاملة للوظيفة القطبية.

ولايوجد هناك فرق بين التصوف الهندى و التصوف فى البلدان الأخرى، إلّا انه يوجد هناك فرق جغرافي، فالهند ليست بلدا عابيا، كماأنه ليس من الصدفة أن الروايات الإسلامية تذكر أن سيدنا آدم عليه السلام هبط فى الهند وبها أقام (٢٢)، وفى الواقع أنه بعدما حدث أول اتصال درامايتكى بين الحضارة الإسلامية والحضارة الهندوكية وجدت هناك فترة باهرة للمسكونية Ecumenism برعاية الصوفية و البهاكيتين اليوغانيين(٢٣). فمنذ راماناندا مرورا بـ "كبير" و "جانسى" و "دادو" و"مظهر جان جانان" و "سوندر داس" و"الشاه ولى الله الدهلى" حتى "سرى راما كريشنا"، ظهرت هناك أمثلة رائعة للأرواح العالمية الممنوح لهما النموذج التقدسى، وقد استطاع التعاون بين الهندوس والمسلمين أن يوجد رؤية وحدوية فى باطن الباطن، و لدينا دلائل على أن التعاون على هذا المستوى فقط كان ناجحا بالنظر إلى فشل المحاولات الدنيوية مثل محاولات أكبر وداراشكوه.

وقد جدد العالم الحديث كثيرا من الجروح القديمة مما يزيد البعد بين المجتمعين الأكبرين فى الهند، و إن الاعتدال والحكمة من جانب السياسيين يمكن أن يصلحا و يحسنا الوضع. ولكن العمل الروحى وحده من قبل الحضرة يستطيع أن يخلق السلام الحقيقى من جديد، والوظيفة القطبية تقدر دائما أن تبدأ الآن فى الهند، هنا فى دلهى، فى كل منارة

و وظيفة الحضرة تتضمن تقليل عدد جهات الوحدة و تركيبة الانقسامات والتغلب على الإزدواجيات وذلك بدوام الذكر للآية الكريمة "قل هو الله أحد" (١٩) فالتوحيد لايبقى الآن مجرد تصور و فكرة بل يصبح بذاته غرضا وهدفا. إن الافق هو المكان حيث يجد واحد الامتيازات والمخالفات، بينما يشكل المركز مكان تحلل الكحل و نوبانه، وهذا هو معنى الرحلة من الجهات الاصلية كما ذكرها الشيخ المجدد. والدليل على ذلك هو أنك تستطيع أن ترى بنصف العين فمثلا لايحمل الفرق بين الشيعة وأهل السنة اية أهمية فى التصوف، وقد تولدت أحيانا حركات غير صوفية داخل البيئة إلّا أنها كانت مستوحاة من التصوف وقائمة عليه.

ومن أجدر الأمثلة بالذكر حركة الخلافة التى قادها المولانا أبو الكلام آزاد و الإخوة محمد علي و شوكت علي والتى تمتعت بتضامن الهندوس أيضا(٢٠) وكان هدف هذه الحركة الحفاظ على وحدة الأمة عن طريق الحفاظ على الخلافة كضمان للشريعة وحامية للكعبة المشرقة والمقامات المقدسة الأخرى .

وفى بحث حديث حول العقيدة الهدوكية (كاكرافارتين ـ Cakravartin) قمنا بتحليل عقيدة الملوكية العا لمية فى الديانة الهندوكية (٢١)، و من السهل أن نعرف العناصر المما ثلة العديدة : دهروفا (Dhruva) وسبعة ريشى، و سبعة سفارجا و نوابها، و سبعة دفيباس، و آدى مانو و سبعة مانو الماضية وآفاتار(Avataras)، و براهمباراس (Paramparas) خلال التاريخ الإنسانى حتى غورو (المعلمين) الأحياء وكاكرافارتين، والدفاع عن النظام العالمى و دهارما، و جاغاماتي

١٢ـ السيد أحمد السرهندي ـ مكتوبات، ١٧ مجلدا، استانبول

١٣ـ الفتوحات ٧٩/٢

١٤ـ المعراج، ص : ١٤٣

١٥ـ الفتوحات ١/١

١٦ـ انظر: (Sha'rani, Vite e detti de Santi Musulmani, Torino 1968. ص: ٢٤١

١٧ـ سورة النحل ١٦، الآية ٨٢

١٨- المعراج، ص٦

١٩ـ سورة الاخلاص (القرآن).

٢٠ـ همايون كبير، (جمع و تحقيق): المولانا ابوالكلام آزاد، نيو دلهى ١٩٥٩

٢١ـ جس . جس . فلبى، كاكرافارتين، الرمز الأسطورية والتاريخية، العدد ٢٠ ـ ١٩٩١

٢٢ـ انظر الكسائى: قصص الأنبياء : و الثعلبى : عرائس المجالس، و الطبرى جامع البيان.

٢٣ـ جس. جس. فلبى، (Gli attributi divini secondo la Bhakti Hindu el), in Verifiche, Trento 1974.

□

قطب و على آثار مسجد قوة الإسلام.

المراجع و الملاحظات:

١ ـ إبن جرير الطبرى ـ جامع البيان عن تأويل القرآن (التفسير)، مصر، القاهرة، ١٣٣٧، الباب السابع والعشرون ـ ص : ١٢٧

٢ ـ انظر الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلى، مصر، القاهرة، ١٣١٦، ص: ١٣/١ ـ ١٥

٣ ـ الفتوحات المكية لإبن عربى أربعة مجلدات، الفصل الثالث ص : ١٨٣ .

٤ ـ الفتوحات ١٩٦/١، ٧٩/٢

٥ ـ فلسفة محى الدين إبن عربى الصوفية، إيه، إى، عفيفى، لاهور، باكستان ١٩٦٤، ص: ٧٩ـ

٦ ـ "تذكرة الأولياء" لفريد الدين العطار توربنو، ١٩٦٤، ص : ٢٣٤.

٧ ـ إن زعم بورخاردت أن القطب يتمثل بالشمس باطل لايقوم، فى بورخاردت Cle de I Astrologie Musulmane, Milam ، ١٩٨٢.

٨ ـ السطعات للشاه ولى الله الدهلى، حيدر آباد، باكستان ٤٢ ـ ٤٣

٩ ـ القرآن الكريم، سورة الفرقان، ٢٥، الآية ٥٩.

١٠ ـ الفتوحات ٧٦٧/٢.

١١ ـ انظر: J. L. Michon, Le Soufi marocain Ahmed ibn Ajiba et son Miraj, Paris, 1973.

التصوف و الأدب التركي

بقلم: زينيا سيلنا روفا

سنة ١٩٩١ التى تسجل ذكرى مئوية لشخصية بارزة من شخصيات تاريخ الهند الحديث، شخصية كاتب. و رمز سياسى. وصد يق حميم لتركيا. وهى شخصية مولانا أبوالكلام آزاد. تشكل سنة سرور و ابتهاج للأتراك أيضا، لأن الشعب التركى يحتفل بمناسبة ذكرى ميلاد شاعر الصوفى يونس أمرة و قد مضى عليه ٧٥٠ عاما. الذى ترك أثرا باقيا على فكر وشعور شعب الأناضول.

عاش يونس أمرة و عمل فى عصر معقد، فقد ولد حوالى ١٢٤١. قبل الحرب التى نشبت على مقربة من كوسه داغ بسنتين. والتى سجلت نهاية حكومة السلالة السلجوقية فى الأناضول. و شاهد يونس أمرة قبل وفاته نهوض وقيام سلطنة عثمان الأول مؤسس سلالة تركية جديدة.

احدثت الغارة المغولية التى بدأت فى خريف ١٢١٩ هجرة جماهيرية للسكان المصابين المتضررين فى جانب، وتحرك القبائل البدوية التركية فى جانب آخر، فشهدت الأناضول موجة قوية للهجرة، وهى الثانية بعد

إن مـصـد را غـزيرا لا ينفد للحوافز الإبداعية لا للشعراء الصوفية الـفرس فقط بل للأتراك أيضا يتمثل في عمل جلال الدين الرومى الذى فاق جميع من كتب حتى الآن فى الشعر الفارسى بما يمتاز به من شدة و جدية نابعة من المشاعرالقوية المتدفقة والتجليات (٢).

لـقـد حـظى الأدب التركي بنعمة كبيرة إذ ظهرت أعماله الأولى فى الأنـاضـول. فـىالـقـرن الـثـالـث عـشـر مرتبطة بالتصوف، وأثبتت أن هذ ا الـصـوفـى الـفـارسـى الـكبير عاش و عمل فى منطقة "قونية" وقد أصبح شـعـرالـرومى مع أنه قرض باللغة الفارسية أصبح بفكره الإنساني العميق جـزءا من الأدب الـتركى (٤). لقد كانت اللغة الفارسية ينظر إليها مع اللغة الـعـربية على أنها لغة رسمية فى حكومة السلالة السلجوقية، و احتفظت بـمـكـانـة هـامـة فى الإمبراطورية العثمانية أيضا، وبالتالى فإن الطبقات الـمـثقفة المتحضرة بالإضافة إلى رجال الأدب استطاعوا أن يدرسوا عمل الـرومـى فـى صـورته الأصيلة. و كما هو ظاهر من كثرة الشروح المتعددة لمثنوية(٥) (وبفضل لغة الرموز و الاستعارات المشار اليها سابقا والإشارات الـضمنية إلى مصادر دينية و ادبية مختلفة) فإن شعر الرومى ظل مشكلة عسيرة جدا حتى لفارسى له إلمام بالمسائل الصوفية.

ويـرجـع الـفـضل فى أن رسالة جلال الدين الرومى اصبحت عنصرا حـيـويـا و بـنـاء لـلأدب الـتـركـى من غير شك إلى يونس أمرة، إذ أنه ترجم الـمبادئ الفلسفية والأخلاقية التى يحويها عمل الرومى، الصوفى الفارسي إلى لغة تركية سلسلة مقروءة، مستخدما فى ذلك التصورات والاخيلة التى

انتصار السلاجقة على مقربة من مانزيكرت عام ١٠٧١، مما ساهم فى حدوث تغاير عنصرى أكبر فى هذه المنطقة.

وكان هذا التصوف هو الذي استطاع تماما بفضل تكافله مع الإطار الكامل للأفكارالدينية و الآراء الفلسفية. والتسامح. والتركيز على الأخلاق أن يعمل كقوة موحدة بين الأجناس والعناصر المتغايرة الأناضولية، فقد قام أعضاء الطرق الصوفية باستمالة المستوطنين المسيحيين بالإضافة إلى القبائل البدوية للإسلام، وذ لك من خلال نشاطاتهم التبشيرية الدعوية والخيرية، إن الطبيعة التوفيقية للممارسة الدينية وفرت مجالا لكل من العقيدة الصوفية والشعوذة.

اكتسب التصوف خلافا للرهبانية المسيحية، شخصية جماهيرية بصورة تدريجية، و حقق مستوى عاليا من التطور والازدهار حين ضرب بجذوره العميق فى الأناضول، فازدهر الشعر الصوفى فى حضنه، و بالإضافة إلى الرقص والموسيقى أثار الحالات الوجدية، وكانت الأبيات المخصوصة اكثر الوسائل ملاءمة للتعبير عن حالة الصوفى فى الوجد، وكان الصوفية الإيرانيون مسؤولين بصفة رئيسية عن الابداعات الشعرية الشهوانية الأصلية التى كان هدفها التعبير عن ابتهاجات و عذابات حب الله عزوجل، و هؤلاءهم بصفة خاصة الذين يدين لهم التصوف لنظامه في الرموز والاستعارات التى جعلتها قادرة على كتمان الانحرافات الجريئة. من البدو والملتزمين. و أتت هناك فكرة خيالية انبساطية ملاءمة لطبيعة الفرس اضطرتهم و دفعتهم إلى محاولة البحث عن معنى داخلى أعمق فى عقيدة التوحيد السامية (١).

وجـوديـة. تركت أثرا هاما على الأعمال التى أنتجتها سائر أجيال الصوفية فـى الأنـاضول. وطبقا لفكرة وحدة الوجود فإن الإنسان عالم مصغر يشتمل عـلـى جـميع خصائص العالم الكبير، و لذلك فإن وجودا إنسانيا لا يستطيع أن يـتـوصـل إلـى معرفة و إدراك المطلق حتى يعرف ذاته و هذا هو السبب فـى أن يـونـس أمرة يعتبر معرفة الذات أساس جميع المعارف و الإدراكات المعرفة، يجب أن يقصد بها القدرة على المعرفة، المعرفة تعنى أن تعرف ذاتـك، و قـلبك و نفسك. فإن فشلت فى فهم ذلك، فجميع قراءتك و دراساتك فاتتها غايتها(٧).

فـالـهـدف من تـحليل الذات ليس مجرد معرفة الذات. بل فى الوقت نـفـسـه تـكـمـيـل الذات و تطهير القلب الروحى أيضا، فمن نجح فى إزالة الـسـوء والـحـسـد والـفـخـر من قلبه يستطيع أن يكون واعياً لاتحاد الذات الإلـهـيـة الـعـلـيـة و بلغة المجاز أن يكسب صحبة المحب ليتمتع بالحياة الأبدية داخل ذاته.

إن مـوضـوع الـمـوت يـحـتـل مكانا هاما فى أعمال يونس أمرة مع الـتـركـيـز على الجانب المواعظى، ذلك أن الذى عاش من غيرمحبة لا لله عـزوجـل فـحـسب بل للإنسان أيضا، والذ ى لم يدخر إلاّ أمتعة مادية، يشكل مـوتـه الـجـسـدى كارثة حقيقية. فالشاعر يرى الثروة الحقيقية فى الجود و الـسـخـاء و يـعـتـبـر الـصـدقـة واجـبـا مقدسا للإنسان، فإن الطمع يثير الـكـراهـيـة و الانـشـقـاق، بـيـنـما يخلق القصد و الاعتدال ظروفا مناسبة للتفاهم و التسامح.

يـمـكن لـعـامة الشعب النفوذ إليها. و من خلال يونس أمرة تأصلت مبادىء الـفلسفة الإنسانية القيمة بلغة فلسفة الحياة والعناية بالإنسان و بجوهره الأخـلاقـى مـمـا جـعـل الـصـوفية يعتمدون لأجله على تجارب و تصورات حـضـارات غـابرة عديدة متأصلة فى وعى جماهير الأناضول و لمدة قرون، لقد ظل ذلك يصوغ و يشكل وجهات نظرهم تجاه العالم و مثلهم الأخلاقية.

إن الـحـب يـشكل فكرة أساسية فى التصوف، والحب بالإضافة إلى كـونـه مـبـدأ مـحـركـاً يـبـدو قـوة كـونـية. تتحكم فى كل شكل من اشكال الـحـركــة. و فــى الوقت نفسه هو قوة تطهيرية تسمح للإنسان أن يفصل نـفـسـه عن الـوجـود الأرضـي و الإرتـقـاء بها إلى الـحضرة الإلهية، و يشكل إحـدى صـفـات الـلـه عز و جل، و الذى يجد فى نفسه مجالا لـحب الإنسان، و يـدرك جـمـال الـعـالـم الحقيقى الذى هو نتيجة عملية الله عز و جل فى الخلق، وانعكاس الذات الإلهية نفسها، هو وحده يستطيع أن يحيط بالحب الإلهى و الجمال الإلهى:

> "الـلـه يـسـمـح لـلـعـالـم الـعـريـض بـاجمعه أن يعرف حقيقته، إلّا أن حـقـيـقـتـه خافية على الجميع، فخير لك أن تبحث عنه فى ذاتك، فلست انت و هو منفصلين، بل كلاهما واحد"(٦).

و أبـيـات يونس أمرة هذه التى نكر مؤداها، تشكل تعبيرا مؤثرا عن الـعلاقة بين الله عزوجل والإنسان و بلغة فكرة وحدة الوجود، التى أوضحها الـصـوفـى الـعـربـى إبن عـربـى بـتـفصيل (١٢٤٠ ـ ١١٦٥) و هذه الفكرة التى اعـطاها جلال الدين الرومى مزيدا من التفصيل والتوضيح فى صورة وحدة

و ضمت إلى رابطة الإنكشارية المنتخبة. و خلافاً للطريقة المولوية التى أنجبت عددا كبيرا من الشعراء والمؤلفين الممتازين، و التى كانت أغلبية اتباعها من الطبقات المتحضرة المثقفة، كانت أغلبية المنتمين إلى الطريقة البكتاشية من الجماهير الشعبية من القرى و الأرياف، و لذا كانت أعمال الطريقة البكتاشية الأدبية هى الأخرى قريبة مماثلة من الشعر الشعبى، وكانت ترانيمها الدينية أيضا مأخوذة من تقاليد شعر "أوزان" الشعراء الشعبيين فى القبائل التركية المتنقلة، و حسب شعر أوزان، كان لهذ المظاهرات الشعرية بالحب الإلهى أوزان مقطعية أيضا، وكانت تناغماتها كذلك حورت للإلقاء المصحوب بالالات الموسيقية.

و لقد منحت الطريقة البكتاشية الأدب التركى عددا من الشعراء الموهوبين، يتوافق و ينسجم شعرهم مع الشعر السائد في الأدب التركي بعامة، فنجد في أعمال المنتمين إلى الطريقة البكتاشية، عناصر من الشعر العربى الفارسي. والتركى كليهما. و إن الأدب الذى نشأ فى تكايا الطريقة البكتاشية والطرق الأخرى (تيكى، زوصرى، و أدييباتى)، يشكل خطا فاصلا بين الأدب البلاطى والأعمال الفولكلورية، وينشئ صلة وثيقة بينهما، فلم يكن التعبير الشعرى و مبدأ الأفكار و المثل فى التصوف مجالاً خاصاً بالشيوخ والدراويش، ذلك لأن كثيرا من الأعمال الإبداعية فى الموضوعات الصوفية إنما نمت و تولدت على أيدى ممثلى أدب الديوان البارزين، فكل من الأشعار الكلاسيكية والشعبية استخدم استخداما واسعا للرمزية الغزيرة التى تطورت فى التصوف الفارسى، و أثرت في التقاليد الشعبية التركية.

يركز يونس أمرة أيضا كجلال الدين الرومى تركيزا خاصا على التسامح الوطنى و التسامح الدينى. فالنظرة المتسامحة تجاه العقائد الأخرى تشكل ميزة رئيسية لكبار الصوفية وذ لك إنما ينطلق من أن الحب لله عزوجل قدرمشترك فى جميع العقائد والأديان، و من هنا فإن هذه العقائد والأديان لا تختلف و تتباين إلاّ فى مظاهرها الخارجية. بينما يشكل جوهرها الحقيقى وحدة موحدة. وطبقا لإبن عربى فإن جميع العقائد والأديان مظاهر مختلفة للحقيقة الواحدة، و تواجد العقائد المختلفة إنما يثبت وحدة الوجود، والحلول الإلهى العالمى. و لقد كان منصور الحلاج مقتنعا بأن الله سبحانه و تعالى فى حين أنه أبدي و دائم وثابت، فالطرق الموصلة إليه متنوعة مختلفة هو الذي يحدد للإنسان أي طريق يجب عليه أن يسلكه للوصول إليه.

والدليل على التسامح الذى انتهجته و اختارته الصوفية، و خاصة الطرق التى ازدهرت فى الأناضول، فى معالجة المعتقدات الأخرى واتباعها ظاهر من الأرمينيين الذين عاشوا فى القرن الثامن عشر، كانوا ممثلين ممتازين للشعر الصوفى، وكانوا ينتمون إلى الأخوة البكتاشية.

إن الطريقة البكتاشية المنسوبة إسما و أصلا إلى شخصية أسطورية للصوفى الحاج بكتاش ولى، وجدت فى خراسان و لعبت دورا هاما فى حياة الدولة العثمانية السياسية والاجتماعية، و بالرغم من ميلها إلى التشيع. و وجود العناصر و الآثار المسيحية والشامانية فى الممارسات الدينية، فقد قوبلت الطريقة البكتاشية قبولا حسنا فى البلاط الملكى،

(١٨٩٤ ـ ١٩٧٣) بل كذلك فى شعر ممثل النشئ الجديد "ايزيلى" (المولود ١٩٦٣) أيضا وشعر هؤلاء الشعراء يؤيد و يمثل المثل الأخلاقية التى دعا إليها جلال الدين الرومى و يونس أمرة، كما أن شعر المعاصرين ظل محتفظاً بالتقاليد أيضا بمعنى أنه يتخذ نظرة نقدية تجاه جميع الاختلالات الاجتماعية، نظرة كانت ميزة أعمال أبرز الصوفية الاتراك فى الماضي.

كان الشعر على العموم مرتبطا بالنماذج التقليدية. فكان أداة مناسبة للتعبير عن الأفكار الصوفية، لقد كانت القصص القصيرة والروايات التى انتجتها اقلام بعض الكتاب الاتراك ايضا تحمل بقايا آثار التصوف، وحتى عام ١٩٢٣ كان يعقوب قاد رى (كاراأدس مانغلو ١٩٧٤ ـ ١٨٨٣) متبعا للتصوف، و رأى إسهامات الصوفية متمثلة فى التسامح و حرية الفكر، لكنه أيد بعد تشكيل الجمهورية التركية علمانية أتاتورك، و فى رسالته أتاتورك ١٩٤٦ يشهد ـ بصراحة ـ بعودة الكاتب إلى الدين.

وهناك كاتب كلاسيكى آخر للأدب التركى الحديث و هو صباح الدين علي، وكان متذبذبا بين أفكار التصوف والاشتراكية كما هو موضح فى عنوان الرسالة المخصصة لهذا الكاتب من قبل الكاتبة اليزابيث سائديل، فقد ترك التصوف الإسلامى آثاره على أوائل أعمال صلاح الدين الأدبية، وكانت قصصه القصيرة و أشعاره مبنية على تناقض بين العالم الداخلى والعالم الخارجي. وحلت محلها فى المدة التالية معاداة بين عالم الأثرياء الاقوياء و عالم الفقراء و الضعفاء، و بينما كانت الحرب العالمية الثانية

إن التصوف فى محاولة منه لتحقيق كمال الإنسان و ارتقائه الاخلاقى لا ينطق بلغة المبادئ الإسلامية فحسب بل بلغة الاخلاقية العالمية الإنسانية أيضا و قد أسهم إسهاما كبيرا فى بناء العلاقات الاجتماعية فى العالم الإسلامى، و أثر على أساليب حياته و ثقافته و فنه، فقد كان من أهم العناصر التى عملت على تطور أدب الأتراك فى الأناضول، منذ بداياته فى القرن الثالث عشر، وحتى فى تطور الأدب التركى الحديث الذى يتعلق باتجاه المجتمع التركى إلى تبنى النسق الثقافى و الحضارى الغربيين.

كان التصوف قد تأصل تأصلاً عميقا فى الأناضول. و بالرغم من أن تأثيره ضعف ضعفا ملحوظا بعد قيام الجمهورية التركية نتيجة لعدد من الإصلاحات التى أجريت لإضعاف سيطرة الإسلام تحقيقا لغرض التغريب السريع للدولة الفتية، و ضعف هذا التأثير بصفة خاصة بسبب الحظر على نشاطات الطرق الصوفية عام ١٩٢٥م، غير أنه لم يغب غيابا كلياعن حياة المجتمع، و بالتالى عن الأدب فقد كان التصوف قد أصبح جزءا ناميا، احتشدت فيه تقاليد الأتراك الثقافية، فكان من البديهى و الضرورى أن ينتقل أثرها إلى الأعمال الأدبية التى تم إنتاجها خلال السبعين عاما الماضية.

قد ظلت الأعمال التى تم إنتاجها محتفظ باستمرارية التقاليد من يونس أمرة حتى أحدث العصور، فلا يزال يوجد حب عارم لله عزوجل و للإنسان لا فى شعر أكبر الشعراء الشعبيين فى هذا القرن "اشك فيزيل"

٦ـ طـلعت سيت حلمان، ترجمة طلعت سيت حلمان، فى يونس أمرة و شعره الصوفى، طبعة بلومينفتون، جامعة انديانا. ١٩٨١، ص ١٤١

٧ـ المرجع السابق

٨ـ حقيقة ساهمت بدون شك فى انتشار افكار التصوف في القبائل البدوية التركية. هي أن الـشـيـوخ (عـطـاء بابا) احتلوا مكان "أوزان" و نشروا التصوف فى صورة مناسبة للاحق، كوبرولو، الصوفية الأوائل فى الشعر الصوفى، ص ١٨

٩ـ مـنذ العصر الذى طلب فيه يعقوب قادرى المتشائم الفرار من العالم المضطرب إلى الـتـصـوف (و لـمـدة من الزمن اشترك فى اجتماعات بينية للطريقة البكتاشية التى فـشـلـت فى إرضائه وإقناعه بأي حال، حقيقة انعكست فى روايته النقنية المسماة بـ"نـوربـابـا " (١٩٢٢) نـجـد مـقـالاتـه (من بـستان المدخل ١٩٢٢) و يونس أمرة (١٩٢٣) و لمعرفة أكثر تفصيلا انظر يافوز، ك: الإسلام ـ ١٩٧٤ ص:١٤٢ ـ ١٤٧

١٠ـ سيدل، اي: صباح الدين علي ـ (١٩٨٣).

١١ـ المرجع السابق ـ ٢١١.

قـائـمـة، عاد صباح الدين علي إلى التصوف فى روايته التى كتبها عام ١٩٤٣ باسم "مادونا فى معطف فروى".

فـالـعـلاقـة بـين الأدب الـتـركـى و التصوف موضوع صعب و خطير لـلـغـايـة، لـم تـكن هـذه الورقة إلاّ إشارة إلى بعض جوانب هذا الموضوع، واخـيراً أود أن أوكد على أن هذه العلاقات تستمر و تبقى - على حد علمى - خارج نطاق الاهتمام العلمى، و بالتالى فلايمكن تقديرها تقديرا كاملا.

الملاحظات و المراجع:

١ـ انـظـر ريـتـرجـى: Uber die Bideesprache Nizamis. Berlin und Leipzig, alter de Gruyter Co. 1927, pp. 14-17.

٢ـ ريـبـكـا: تـاريـخ الأدب الـفـارسى الحديث حتى أوائل القرن العشرين، و تاريخ الأدب الفارسى، والتاجيكى، براغ، سى - إس - إيه - فى. ١٩٦٣ ص ٢٠٤.

٣ـ من العمل الأدبى الباكر فى اللهجة التركية الغربية، كتاب القدر، الذى كان مصنفه أحـمـد فـقـيـه المتوفى حوالى ١٢٥٢، لم يبق إلاّ ٨٣ قطعة شعرية، فالسلطان الثانى اللـغـة ولـد بن جـلال الـدين الرومى، نظم ٢٧٦ شعرا تركيا، كما أن شعر يونس أمرة يدرج فى الاعمال الأدبية التركية المبكرة فى الاناضول.

٤ـ الأسـتـاذ فـؤاد كـوبـرولـو. الـخـبير بالتاريخ التركى، يرى أن الاعمال الاولى في الأدب التركي مشروطة بمعرفة أعمال جلال الدين الرومى. انظر كوبرولو: الصوفية الاوائل فى الأدب التركى، "انقرة، ديانة اسليرى، فاسكانليغى، يايىنلارى ١٩٨٤، ص ٢٢٧

٥ـ نـيكولوسون، آر- إيه بعض هذه التفسيرات منقولة، مثنوى جلال الدين الرومى، لندن، مطبعة جامعة كيمبريج. ١٩٢٧/ج٢/ص١٢

كانت بعض الأزهار مثل طاسة منحوتة من اليواقيت، و الأخرى كفنجان من الياقوت الأزرق. و كان بعضها منقوشا بالذهب و الفضة بطريقة فنية و كان البعض الآخر مطبوعا بآلاف من الألوان الخفيفة مثل قماش الشيت. و كانت بعض الأزهار مرشوشا عليها بقطرات الدهان بطريقة، يبدو كأن فرشاة خالق الطبيعة كان قد زادت فيها الدهان، فاضطر لنفضها بقوة فجاءت النقاط الطائرة على نيل جبة الزهر.

مولانا أبو الكلام آزاد

غبار خاطر

المكتوب المؤرخ ٢/مارس ١٩٤٣م

سجن قلعة احمد نغار

الصوفية

و

الفنون (الجميلة)

تأثير الصوفية فى الحضارة والمجتمع الهنديين

بقلم: خليق أحمد نظامى

قال البروفيسور توينبى (Prof. Toynbee)، وهو يقيم دور الصوفية فى تطوير الحضارات:

> "وعن طريق تنمية الشخصية روحيا و باطنيا، قد استطاع الإنسان أن يقوم بتلك الأعمال الإبداعية، فى المجال الخارجى للعمل، إلى أدت إلى تطور المجتمعات البشرية"(١).

إن إسهام الصوفية المسلمين فى الحياة الحضارية و الاجتماعية للهند فى القرون الوسطى لدليل على صحة هذا القول. و إن الهند ذات المجتمع المتعدد اللغات و الديانات والعناصر قد نظرت دائما بعيون مُلؤها الأمل والثقة إلى رجال أشربوا مثلا خلقية عليا، و نبذوا جانباً - على حد تعبير رابندرانات طاغور - جميع خلافات الإنسان بفيضان شعورهم بالله(٢). فقد ارتفع الصوفية عن جميع الانقسامات الضيقة للمجتمع. و جاهدوا لإيجاد إنسجام بين العناصر المتغايرة التى كانت تشكل

الـلـه سبحانه و تعالى، فالصوفى لا ينظر إلى الله كأسطورة لاهوتية او كتجريد منطقى للوحدة، ولكنه يعتبره حقيقة شاملة توجد فى تجربته الجمالية والعقلية والأخلاقية، و تدفعه إلى خلق مملكة مثالية للمثل ـ مملكة إلهية ـ فى عالم مناضل مكروب. بدأ الشيخ علي الهجويري المعروف بـ"داتاكنج بخش" كتابه "كشف المحجوب" بقصة توضح كيف أن الشعور بوجود الله يغير فكر الإنسان و سلوكه(٤). فإن هذا الشعور يجعل الإنسان يعيش فى ذلك المجتمع الكونى الذى يكون الله جل و علا ـ فيه العقل الأسمى، و الناس بأسرهم من مظاهره.

و كان الشيخ نظام الدين أوليا، بين حين و آخر، ينقل قول الشيخ أبى سعيد أبى الخير (ت ١٠٤٩م) الذى حينما سئل عن الطريق التى تؤدى إلى الله تعالى، قال :(٥)

بعدد هر ذره از موجودات راهے بحق است أما هيچ راهے نزديک تر از راحت رسانيدن بدلها نيست، ما هرچه يافتم درين راه يافتم و بدين وصيت مى كنم-

(إن الطريق التى تؤدى إلى الله كثيرة كثرة عدد ذرات الكائنات، و لكن ليست هناك طريق أقصر من إدخال السرور إلى قلوب الناس. و كل ما حققته إنما كان من هذا الطريق بالذات، فانا أوصيك بأخذ هذا الطريق).

و بهذا أوصى الصوفية أتباعهم :

دل بدست آور كه حج اكبر است   از هزاران كعبه يک دل بهتر است

المجتمع. و قد لخص هدفهم الاجتماعى بغاية من الدقة فى البيت الآتى:

یکانہ بودن و یکتا شدن ز چشم آموز   کہ ہر دو چشم جدا و جدا نمی نگرند

(تعلم من العيون كيف توجد الوحدة و الانسجام، فان العينين مختلفتان فى الظاهر، ولكن رويتهما واحدة).

و وجه الصوفية جهودهم تجاه خلق نظام إجتماعى سليم، خال من الخلافات والصراعات. و وجدوا فى الحب، و الإخلاص، و التسامح، و التعاطف، طلسما أكبر للسعادة البشرية.

و قد حاولت هنا أن استعرض اتجاه التفكير الصوفى و تاثير الصوفية فى مجتمع الهند و حضارتها استعراضا واسعا.

قال الشاه سليم الله الدهلوى (ت ١٧٢٩م)، و هو يوضح حيوية حياة الصوفية: إن قلب الصوفى يتركز دائما على الله تعالى و الإنسان، و قد تبدو إتجاهاتهم مختلفة فى الظاهر و لكنها واحدة فى أساسها، فإن الذى يريد أن يحب الله تعالى، يجب عليه أن يتعلم حب خلائقه بالضرورة. و كان الشيخ نظام الدين أوليا ينقل قول الشيخ جنيد البغدادى : وجدت الله بين الفقراء فى زقاق المدينة (٣). اعنى انه عن طريق الوقوف على مشاكل الفقراء و مساعدتهم على كفاحهم فى الحياة، يمكن لشخص ان ينال هدفه الروحى.

إن هذه النظرة تجاه الإنسان توجد جنورها فى فكرة الصوفية عن

"يا احمدا لاينال المقصود بكثرة الصلاة و الصيام، بل ينال بقضاء حوائج الانام"(٨).

و تأييدًا لموقفهم هذا إزاء البشرية قاطبة، يروي الصوفية ـ قول النبى صلى الله عليه وسلم :

"ارحموا من فى الارض، يرحمكم من فى السماء"(٩).

و بمثل هذه الأفكار الثورية عن الله ـ جل وعلاـ ، والإنسان، و الدين برز الصوفية المسلمون على المسرح الاجتماعى الهندى، و بشروا بوحدانية الله ـ جل وعلاـ و إخاء الإنسان ، و على ذلك بنوا فكرهم و سلوكهم. فالإيمان بإله واحد قد جعلهم يعتقدون أن البشرية بأجمعها واحدة فى أساسها، كما أن الإيمان بإخاء الإنسان عمق منابع حبهم للخير العام، و أكدوا كرامة الإنسان بوصفهم إنسانا، ضاربين النظام الطبقى عرض الحائط، و فتحوا أبواب التعليم الدينى، و جعلوا الخلاص الروحى فى متناول كل شخص دون استثناء. هكذا وضع الصوفية أساسا عاما للجهود الخلقية و الدينية لجميع المجموعات الحضارية و الاجتماعية الهندية. اعتبارا من هذا المنظور الحقيقى، إن النشاطات الصوفية كانت تهدف إلى إيجاد شعور من الوحدة و الصلة الروحية بين بنى الإنسان ـ مؤكدة أن الطريق إلى الله ـ جل و علا ـ لا يمر من زقاق و ممرات الطبقة أو اللون أو العقيدة، و إن العالم الروحى لا يعلم تمييزا مصطنعا بين شخص و آخر.

التوحد الأساسى للمجتمع البشرى:

و بعد ما فتحوا أبواب العالم الروحى على مصراعيها للناس عن

(إن مؤاساة الإنسان بمثابة الحج الاكبر، و إن قلبا واحدا افضل من الف كعبة).

و تجسيدا لهذه الغايات الروحية، فى حب الإنسان و الشعور الودّى نحوه، إلى الواقع، جعل الصوفية الدين و خدمة البشرية بمثابة شئ واحد، و قدموا رؤية ثورية عن الطاعة. فلما سئل الخواجه معين الدين الجشتى الأجميرى عن افضل أشكال الطاعة قال هى:

درماندگان را فریاد رسیدن، و حاجت بے چارگان روا کردن و گرسنگان را سیر گردانیدن۔

(إن تفرج عن الناس كربهم، و تسد ضرورات البؤساء، و تطعم الجياع)(٦).

و أوسع نظام الدين أوليا هذه الرؤية نفسها، شرحا و إيضاحاً و قسم الطاعة إلى: لازمة و متعدية، قال :

"ان طاعة الله سبحانه و تعالى ـ نوعان : لازمة و متعدية. فالطاعة اللازمة هى مالا تتعدى منافعها المطيع إلى غيره، و هى تتضمن الصلاة و الصيام و حج البيت و الأوراد الدينية و تسبيح الله ـ سبحانه و تعالى ـ و ماإلى ذلك. و لكن الطاعة المتعدية هى ماتتعدى منافعها إلى الآخرين، و هى مؤاساة الناس و الإنفاق عليهم، و كل شكل من أشكال مساعدة الناس. وجزاء الطاعة المتعدية ما لا ياتى عليه الحصر"(٧).

و قال الشيخ جمال الدين الهانسوى، احد كبار أتباع الشيخ فريد كنج شكر:

أثـر هـنـا الـمـنـظـور الـشـامـل لـلـتـوحد البشرى الأساسى فى فكر الـصـوفـيـة الـهنود و سلوكهم تاثيرا عظيما، إن الإنسان فى نظرهم إنسان قبل كل شىء كان الشيخ حميد الدين الناغورى، أحد الأتباع البارزين للشيخ مـعـين الـدين الجشتى الأجميرى، لا يعير اعتناء للفوارق الدينية الظاهرة، و كان يدعو هندوسيا بالولي(١٣). إن الأحوال الباطنية لشخص ما و مثابرته عـلـى عبادة الله هى التى كانت تهم لديهم، و ليست النعوت و الألقاب التى ألـصقت بهم. و كان الشاه ولى الله الدهلوي يعتبر شخصا بمفرده "الإنسان الصغير" و الإنسانية بأسرها "الإنسان الكبير" و كان يقول إن ما يدعم توحد الـمـجـتـمـع الـبـشـرى إنـمـا هـو عمل معزز للحياة، و إن ما يخل بالسلام و الـمحبة فهو بمثابة بتر أوصال الجسم(١٤). و قد مثل السعدى وجهة نظر الصوفية خير تمثيل فى شعره :

بنی آدم اعضائے یک دیگراند   کہ از آفرینش زیک جوہراند

(إن الـنـاس بـأجـمـعـهـم بمثابة أوصال جسم واحد، لأنهم في أصلهم من جوهر واحد بالذات).

وهـكذا قام الصوفية بتطوير فكرة توحد المجتمع البشرى و قدموا فـكـرة "تـوحد الأصل البشرى". و فى بيئة اجتماعية حيث كانت الطبقات الـعـليا تدعى انتماءها إلى الشمس أو القمر، و كانت طبقات مختلفة تعزو نـشـوءهـا إلى أصول مختلفة، إن هذه الفكرة مهدت الطريق لشيوع أنظمة المساواة فى حياة الذين كانوا ينتمون إلى طبقات مختلفة للمجتمع.

بكرة ابيهم، دون تمييز على اساس الدين أو العنصر، أكد الصوفية التوحيد الاساسى للمجتمع البشرى، و كان ذلك حجر الزاوية لفكرتهم الاجتماعية، و قد استقوها من قول الرسول صلى الله عليه وسلم :

"الخلق عيال الله، فأحب الخلق إلى الله من احسن الى عياله (١٠).

و عامل الصوفية الناس كلهم معاملة "ابناء الله على الأرض"، و سعوا إلى أن يقربوا بين قلوبهم، و يخلقوا فيهم شعورا نابضا عميقا عن التعاطف و الحب الإنسانى، و حتى إنهم لم يقبلوا الطوائف الدينية التى تميز بين ملة و طائفة دينية و اخرى. فقد قال الشيخ عبد القدوس الكنكوهى :

این چه شور و این چه غوغا کشاده، کے مومن، کے کافر، کے مطیع، کے عاصی،
کے در راه، کے بے راه، کے مسلم، کے پارسا، کے ملحد، کے ترسا،
همه در یک سلک است.

(ما هذه الجلبة و الصياح عن المؤمن و الكافر، و المطيع والمذنب، و الذين صادفهم الحق، و الذين جانبهم الصواب. و المسلم و الورع، و المجوسى و الملحد، كلهم كحبات المسبحة)(١١).

كما لم يكن الصوفية يعرفون مصطلحات كمصطلح دار الحرب و دار الإسلام. إن البسيطة كلها كانت أرض الله عندهم، فهم كانوا يعتقدون:(١٢)

مرد خدا بمشرق و مغرب غریب نیست   هر جا که می رود همه ملک خدائے اوست

(إن صوفيا ليس غريبا اينما وطئت قدماه من الشرق و الغرب، و حيثما ذهب فهي ارض الله سبحانه و تعالى).

الصوفى يكشف أن كثيرا منهم كانوا ينتمون إلى طائفة "انتياجا" التى كانت تصنع السلال، و تبيع الخثارة، و تفتل الحبال و ما إلى ذلك.

اتصاف الإنسان بالصفات الإلهية :

إن الشخص الذى يعتبر "حب الله" غاية حياته، يجب عليه أن يتصف بصفات الله جل و علا (تخلقوا بأخلاق الله)(٢٠). بما أن الربوبية(٢١) إحدى صفاته فيلزم للصوفي أن يكون خيره عاما تجاه جميع خلق الله، لأن الله سبحانه و تعالى جعل منافع الشمس و الماء و الأرض عامة بين جميع الإنسان، بغض النظر عن طبقاتهم و ألوانهم و معتقداتهم و سلوكهم. و كذلك يرجى من الصوفي أن يزين نفسه بمزايا تجعله ينظر إلى الإنسانية كلها على أنهم جديرون بخيره على قدم سواء، و أن أى تمييز بين إنسان و أخيه على أساس الدين أو العنصر على عكس الغاية الإلهية من الحياة، كما لا يتفق و نظرة الصوفية إلى الحياة.

قال الشيخ معين الدين الجشتى الأجميرى لأتباعه إن الصفات التى تحبب إنسانا لدى الله سبحانه و تعالى هى :

اوّل سخاوتے چوں سخاوت دریا، دوم شفقتے چوں شفقت آفتاب، سیوم تواضع چوں تواضع زمین۔

(اولا : الجود كجود البحر، و ثانيا: الحب و الحدب كالشمس، و ثالثا: التواضع و كسر الذات مثل الارض)(٢٢).

و لذلك فإن أى تمييز بين إنسان و آخر فى أمور الخير كان مما يعاب عليه الصوفي و يلام عليه. و كان الشيخ نظام الدين أوليا ينصح زواره (٢٣):

إن فكرة الأعلى و الأدنى، الشريف و الدنى، السيد و العبد، التى كانت تتأسس عليها المجتمعات فى القرون الوسطى لم تكن مستساغة لدى الصوفية. (١٥) بل كانوا يعتقدون أن هناك أساسا واحدا لفضل إنسان على الآخر، الا و هو التقوى (١٦)، و إن هذا الفضل ليس مقصورا على جماعة أو شخص دون شخص. إن الصوفي يجعل التقى و التائب فى منزلة واحدة(١٧)، فتحوا باب الفضيلة بالتقى والورع حتى للتائب المذنب. و وجه الصوفية فى الهند طاقاتهم إلى مقاومة فكرة الطبقات و التدنس البدنى، التى كانت تعارض فكرة توحد المجتمع البشرى فى أساسها.

وقد وصف البيرونى بتفصيل الأوضاع الاجتماعية للهند فى القرن الحادى عشر (١٨)، و يبدو من تصريحاته أن نظام الطبقات الذي كان يشكل أساس النظام الاجتماعى الهندى آنذاك، كان قد قضى على حيويتها. و مهما كانت الظروف التى نشأ فيها نظام الطبقات، فانه قد أدىالى القضاء على الشعور بالمواطنة و الوفاء للدولة جملة. إن نظام الطبقات يقضى على جوهر الشخصية و هو بمثابة إنكار الشخصية بالذات (١٩)، و اضف إلى ذلك فكرة التدنس البدنى. و قد ذكر البيرونى باشمئزاز العمال والصناع - الذين كانوا يعرفون بـ"هاديس" و "دوما" و "تشاندلاز" و "بادهاتو" و عددا لا يحصى من طبقة "انتياجا" الذين كانوا ملزمين بأن يعيشوا خارج البلد، كانوا قد حرموا من جميع متع الحياة المدنية و راحتها. و لكن الصوفية المسلمين لم يقبلوا هذا التصنيف للمجتمع، و بنوا الزوايا خارج مدن الطبقات العليا وسط عمران المنتمين إلى الطبقات المختلفة. إن تحليلا إحصائيا للمبادرين إلى الدخول فى المذهب

و كل من يهفو إلى صلاح المجتمع يجب عليه فى المقام الأول أن يحارب الأفكار الفاسدة فى نفسه. إن انتقاد الإنسان نفسه، بغية تنقية حياته، يساعد على خلق عالم مثالى للقيم و المثل.(٢٧) و كان الصوفية يرون أن من يجاهد ضد متطلبات نفسه و شهواتها الدنية جهادا متواصلا فكأنما يخوض جهادا أكبر، و هذا الجهاد أعلى و أشرف من النضال المسلح ضد أعداء الله (٢٨).

و إذا استطاع إنسان أن يحول دون إرتكاب إثم أو جريمة بالمتابعة و الإقناع فعليه أن يعمل لسانه لإيقافهما، و إذا استطاع أن يمنعه بيده فلايتردد فى استعمال يده، و لكن إذا لم يستطع أن يعمل لسانه أو أن يستخدم يده، فعليه أن يكره تلك الأعمال الشنيعة فى قلبه على الأقل.

إن السبب الأساسى للمفاسد الاجتماعية، كما يراه الصوفية هو الاستغراق الزائد فى السعى وراء المادة، فانه كلما ينشغل الانسان فى مثل هذه النشاطات يبتعد بنفس القدر ذلك عن المصادر للأصلية للتنور و السعادة الروحية. وقد لخص الشاعر الانجليزى وردزوورث Wordowarth فى البيتين التاليين موقف الصوفية، مهما اختلفت دياناتهم و افترقت مذاهبهم :

"نحن نهدر طاقاتنا فى الكسب و الإنفاق
و لا نعمل فكرنا فى الطبيعة إلا قليلا"

إن الانشغال الزائد بالشئون المادية يميت أحاسيس الإنسان الروحية النبيلة، و يجعله انانيا محبا للمصالح الذاتية. إن أفضل طريق للحياة فى هذه الدنيا هى ان نعيش عيشة "التم أو البط" كما يقول شاعر صوفى :

"أطعم الجائع سواء عرفته أم لم تعرفه. إن نبي الله ابراهيم عليه الصلاة و السلام لم يكن ياكل الطعام حتى يشاركه فيه ضيف. و اتفق أن كان مشرك يوما ضيفاعليه فلم يقدم إليه الطعام فعاتبه الله جل و علا عليه: يا ابراهيم انا وهبته الحياة، وانت لا تستطيع أن تعطيه الطعام".

ونتيجة لهذا الموقف تجاه المجتمع، كان الصوفية يشيدون بأعمال الحكام التى كانت تهدف إلى إسداء الخير إلى الناس قاطبة. قال الشيخ نظام الدين أوليا: إن التمش، الذى قد كانت أهلته إنجازاته الإدارية و العسكرية لتبوأ منزلة رفيعة فى تاريخ المسلمين في الهند، قد فاز و حظى بالرحمة الإلهية حين قام ببناء "حوض شمسى" (٢٤)، الذى كان يوفر الماء لجميع سكان دلهى دون أى تمييز بهم.

الانبعاث الخلقى للمجتمع :

و يذكر أن الشيخ ركن الدين أبا الفتح الملتانى قال ذات مرة: (٢٥)

"إن الدنس نوعان : دنس القلب و دنس الجسم، و إن دنس الأجسام نتيجة لغشاية النساء، فى حين يولد دنس القلوب من مصاحبة أصحاب السوء. و يمكن أن يطهر دنس الأجسام بالغسل بالمياه العادية، و لكن لتنقية القلوب يحتاج الإنسان إلى ماء العيون".

إن مصاحبة أصحاب السوء (٢٦) تورّط الإنسان فى سيئات كحب اللهو والقصف والغيبة و نشر المخازى و أحاديث الإفك و التطفل و ما إليها، وفى نهاية الشوط تخل بالإتزان الخلقى للمجتمع، و تشيع سيئات و أعمالا لا أخلاقية بين الناس.

المجتمع. إن ممارسة السوق السوداء و الاحتكار ينمان عن أمنية خبيثة للانتفاع من بؤس الناس (٣٣) و قد ذهب الصوفية فى استنكار هذين العملين إلى درجة أنهم اقترحوا المقاطعة الاجتماعية لمن وجدوا متورطين فى هذه الجرائم الاجتماعية. (٣٤) و فى نظر الشيخ حميد الدين الصوفى فإن اكبر مظاهر الاحتكار الجديرة بالشجب هو أن المحتكر يزيد فرحا و سرورا كلما تفاقم بؤس الفقراء و المعدمين (٣٥) وقد أوضح السيد جلال الدين البخارى معنى الاحتكار بقوله: (٣٦).

"و يعنى ذلك احتكار الحبوب. إذا ادخر الفلاح الحبوب و قصده أنه يستهلكها بنفسه طوال السنة فذلك مما لاباس به، و لكن اذا كانت نية ادخاره أنه يبيعها بعد ارتفاع الثمن فذلك هو الاحتكار."

إنه يرى من واجبات الدولة أن تطلب إلى المحتكرين أن يبيعوا كل ما يزيد عن متطلبات اسرتهم طوال السنة. (٣٧) و كان السيد محمد كيسودراز الغلبركي يحكى باستحسان قصة تاجر صدوق امسك وكلاؤه حبوبه لكى يبيعوها بعد ارتفاع الأسعار فامرهم أن يتصدقوا بالمخزون كله، تكفيرا لما ارتكبوا من الإثم بإمساك الحبوب. (٣٨)

إن مساعى الصوفية و جهودهم فى تحسين الاتجاه الخلقى للمجتمع لم تفقد تاثيرها المنشود. والحق أن الزوايا فى القرون الوسطى كانت بمثابة ثقل مقابل للاحتفاظ بالاتزان الخلقى للمجتمع فى ذلك العصر.

بگیر رسم تعلق دلا ز مرغابی   چون ز آب برخاست خشک پر برخاست

(یا قلبی خذ طریق العیش فی هذه الدنیا من البط، فانه حینما یخرج من الماء یکون ریشه جافاً تماما.)

و كذلك ادان الصوفية الكسل، و التطفل و جعلوهما من المفاسد الاجتماعية. و استنكر الشيخ عبد القادر الجيلانى غيرمرة هذه المساوئ الاجتماعية فى مواعظه (٢٩)، و حذا حذوه الصوفية الهنود أيضا. وقد بالغ الشيخ حميد الدين الصوفى فى ذلك لدرجة انه قال إن الرجل الكسول يقوم على حافة الكفر (٣٠)، و من أكل من مورد فيه ريب فقد أحبط صلاته و توبته. و حكى الشيخ نظام الدين اوليا مرة قول الخليفة علي رضى الله عنه:

"إن الإنسان يحاسب (يوم الجزاء) على ماكسبه من الوسائل الشرعية، وسيعاقب على ما حصل عليه من الوسائل غير الشرعية" (٣١).

مرة سئل ابراهيم بن أدهم عن الإسم الأعظم (الذى يعتبر تكراره اكثر تاثيرا فى تحقيق أمنيات الإنسان و قبول دعائه) فأجاب :

"إذا جعلت بطنك خاليا من طعام اكتسب من الوسائل غيرالشرعية و قلبك فارغا من حب الدنيا، فاى إسم من أسماء الله سبحانه و تعالى نطقته او توسلت به إليه فسيكون له تاثير مثل تاثير الاسم الأعظم".(٣٢)

إن كل المفاسد و السيئات يجب أن تكره و يجتنب عنها، و لكن هناك بعض اعمال يجب أن تدان و تُجرّم لما لها من تاثير مهلك على

اى دين من جدوى، و هناك أيضاً تسامح الرجل الذى يحتمل كل أسلوب للتفكير والسلوك لأنه نشأ على ازدراء كل منهج للتفكير والسلوك، و تسامح الرجل الضعيف الذى بسبب ضعفه الشديد يسكت على كل إهانة توجّه إلى معتقداته و الشخصيات التى ينظر اليها بعين الاجلال و الاحترام. و قد صدق الدكتور اقبال حين قال: إن هذا النوع من التسامح لايحمل اي قيمة خلقية (٤١)، بل انه على العكس ينم بوضوح عن الإفلاس الروحى لذلك الرجل. إن التسامح الحق هو تسامح الشخص القوى فى روحه المثابر على عقيدته الذى يحترم المعتقدات الأخرى ايضا. و إن شعر الأمير خسرو:

اے کہ طعنہ زنی بہ ہندو بری　　ہم زوے آموز پرستش گری

(أيها الرجل الذى يطعن وثنية الهندوس، تعلم منه طريقة العبادة.)

عبارة عن هذا التسامح الذى يتحلى به رجل قوى روحيا. و إن ملاحظة الشيخ نظام الدين أوليا حينما رأى الهندوس يعبدون الأصنام :(٤٢)

ہر قوم راست راہے دینے و قبلہ گاہے

(إن كل قوم لهم طريقتهم و ديانتهم و قبلتهم.)

تلك الملاحظة لم تلقن أتباعه درسا فى التسامح الدينى فحسب، بل ضرب لهم للأبد مثلا أعلى للتفاهم و التعايش، الذى يجب أن يسعى المجتمع الهندى لتحقيقه و المحافظة عليه.

يخبرنا المؤرخ الشهير ضياء الدين برنى أنه نتيجة لتعاليم الصوفية المعاصرين و بخاصة الشيخ نظام الدين أوليا، انخفض معدل الجرائم و الآثام فى دهلى (ميان مردمان معاصى كم شده بود) (٣٩). و حينما استبد الترك بحكم الهند حدثت ثورة حضرية حولت المدن ذات النظم الطبقية إلى مدن كوزموبولتيانية (cosmopoliton)، من ناحية و من ناحية أخرى أدت إلى نشوء مواضع اللهو والقصف و مراكز الملذات. و كان الجهاز الحكومى فى معظم الأحايين الذى كانت تمثله إدارة الحسبة عاجزا عن الحد من الآثام و الجرائم (٤٠). و لكن الصوفية رفعوا رأية المبادىء الأخلاقية عالية، و غرسوا فيمن كانوا يختلفون إليهم معنى المسئولية الخلقية الذى ساعد على إنقاذ المجتمع من بؤر الفساد والسوء.

غرس الروح الحقيقية للتسامح :

إن العقلية التى لا تدرك حكمة أو صدقا فى أى منهج للحياة أو الفكر إلا فيما تتبناه هى، إنما تشكل أكبر عائق فى نشوء التفاهم الاجتماعى، و قد حارب الصوفية هذه النزعة الاقتصارية والتحامل فى الهند فى القرون الوسطى، و لم يكن تسامحهم وليد غاية موقتة أو مصلحة خاصة أو ضعف، بل كانت جذورها تمتد إلى القوة الخلقية والروحية لإيمانهم و عقيدتهم. إن كيفيات مختلفة لعقلية الإنسان تخلق فيه التسامح، فهناك ـ كما يقول غيبون (Gibbon) تسامح الفيلسوف الذى يرى كل دين زائغاً و خاطئا على حد سواء، و تسامح السياسى الذى لا يخلو عنده

بـعـض، وقـد عارض هؤلاء القديسون البهاكتاويون فكرة النظام الطبقى، و عـامـلـوا الـنـاس عن بـكـرة ابـيـهـم كانهم خلقوا جميعاً من "صلصال من حـمأمسنون"، و لقنوا أتباعهم، الذين كان معظمهم ينحدرون من الطبقات الـدنـيـا للمجتمع، أنه يمكنهم العلاقة المباشرة مع الله عزوجل. و إن فتح بـاب الـعـلاقـة مـع الـلـه عزوجل كان يحمل إمكانيات هائلة لخلق الاعتماد الـروحـى عـلـى الذات فيهم. و كان كثيرون من قديسى المدرسة البهاكتاوية يـنـتـمـون إلـى الـطـبـقات الدنيا للمجتمع، كطبقات الحائكة والـخصافين والـدبـاغـين والـنـدافين و من على شاكلتهم. لكن لماذا ثارت هذه الطبقات الـدنـيـا وحـدهـا من بـين سـائر الطبقات ضد الشكلية الاكليركية والتمييز الـطـبـقـى فـى الـمـجـتـمـع، و اقـبـلـت على نشر رسالة الحب و الوئام بين الـمـجـموعات الحضارية باسرها، الأمر الذى لا يمكن تفسيره إلا بالانقلاب الـصـامـت الذى أحدثه الصوفية المسلمون فى فكر الهند الاجتماعى. فقد بـلـغـوا أن الـلـه عـزوجل كشف عن نفسه فى العنصر البشرى جملة، و أنه يـمكن للناس بأجمعهم ـ بغض النظر عن طبقاتهم وألوانهم و معتقداتهم ـ أن يقيموا معه علاقة مباشرة. يقول الله عزوجل فى شعر "كبير": (٤٤).

"اذا كنت طالبا صادقا فيمكنك أن تجدنى
فورا بعد بحث لا يستغرق إلا دقيقـــــة".

إن الـتـحـلـيل اللغوى لأعمال القديسين البهاكتاويين يكشف عن أن الأدب الصوفى الفارسى ولغته وافكاره قد اثر في تلك الأعمال تاثيرا كبيرا. و من الـمعلوم أن المصطلحات الصوفية التى وضعها الصوفية المسلمون تستطيع أن تعبر عن التجارب الروحية الدقيقة، كما أنها واضحة و أصلية

تاثير الموقف الدينى الهندى و ظهور القديسين البهاكتاوين :

إن تصريحات البيرونى عن الهند تدلنا على أن النظام الطبقى السائد فى الهند فى سالف الزمان كان قد قضى على حيوية المجتمع كلها، وإن المنتمين إلى الطبقات الدنيا كانوا حرموا من حق الدخول فى المعابد وتلقى التعليم الدينى وقراءة الكتب المقدسة أو السعى للنجاة، كما أن الصلة الروحية بالله لم يكن ممكنا لهم. و قد جاهد الصوفية بحماسة ضد هذا النظام الطبقى الغاشم، ولم يمض على مساعيهم فى ذلك إلا قرنان الا و تغيرت البيئة الهندية، و انبعثت القيادة الدينية من تلك الطبقات للمجتمع التى كانت حرمت من الاقتراب من الأدب الدينى. إن قديسى المدرسة البهاكتاوية من أمثال : كبير(٤٣)، نانك، و دادو، ودهانا، و بيبا، وسين، وتشينانيا و من كانوا على شاكلتهم قدموا آراء المساواة الاجتماعية والدينية، و كان كثير من هؤلاء القديسين البهاكتاويين قد قضوا مدة من الزمن مع الصوفية المسلمين فى زواياهم، و تحت تأثيرهم بالذات قاموا (أ) برفض النظام الطبقى و نادوا بالنظم بالمساواة، (ب) و فتحوا باب المعرفة الدينية للجميع، (ج) واعلنوا أن الله واحد و أن كل انسان يستطيع أن يقترب منه دون استثناء.

إن الايمان باله واحد، إلى جانب أهميته الروحية العظيمة، يعمل كقوة موحدة هائلة للمجتمع البشرى، فحينما صرح قديسو المدرسة البهاكتاوية بأفكارهم الخاصة بالتوحيد خطوا فى الواقع أولى خطوة تجاه دمج مختلف العناصر الاجتماعية والدينية للمجتمع الهندى بعضها فى

"إن معارضته الشديدة للنظام الطبقى و عبادة الأصنام، و شعوره القوى عن الله عزوجل كخالق و حاكم و قاض، و توكيده على المسئولية والحرية الخلقية جزء من تراثه الإسلامى".

و يرى الدكتور تاراشاند(Dr. Tara Chand) أن (دادو) كان من اتباع الصوفى المسلم المدعو بـ (كمال) و كانت له معرفة أوسع عن التصوف الاسلامى بالنسبة الى من سبقوه.(٤٨) و بالجملة إن الحركة البهاكتاوية فى شمال الهند خلال هذه الفترة كانت متاثرة إلى حد كبير بالصوفية الذين كانوا قد أنشأوا زواياهم فى كل صقع من أصقاع البلاد. (٤٩)

ثلاثة مستويات لمجهودات الصوفية :

وتحقيقا لهدف التفاهم والانسجام فى المجتمع البشرى، عمل الصوفية على ثلاثة مستويات : اجتماعية و لغوية و عاطفية.

على المستوى الاجتماعى :

إذا أخذنا البيئة الاجتماعية بعين الاعتبار فيبدو أن زوايا الصوفية كانت مكانا وحيدا فى الهند فى القرون الوسطى حيث كان يتلاقى الناس الذين كانوا يدينون بديانات مختلفة، و يتمتعون بمراتب اجتماعية متباينة، و ينتمون إلى ثقافات متنوعة، كانوا يتلاقون و يتم فيها الاحتاك فيما بينهم. إن توزيع الصوفية الطعام مجانا على الناس جميعاً، و عيشتهم الجماعية فى "جماعت خانه" حيث كان الجميع يعيشون و ينامون على الأرض، و موقف اللامبالاة الذى كانوا يتبنونه تجاه الملوك، و دابهم على توزيع كل مايقدم إليهم من التحف و الهدايا بين المعوزين

ايـضـا. وقد تبناها القديسون البهاكتاويون كأداة نقل مؤثرة و مفيدة للتعبير عن أحـوالـهـم الـروحـيـة من الـحال والمقام كليها. فيستخدم "كبير" لغة مشربة بالأفكار الصوفية بحيث أنه من الصعب أن ينفى وجود تاثير تقاليد الـصـوفـية المسلمين فى فكره، و وجدت نحو مئتى كلمة عربية و فارسية طـريـقها إلى أعماله، و كلها تتصل بمجموعة كلمات الصوفية الخاصـة و تـؤدى رسـالـة "كـبـيـر" الروحية مع دلالة خاصة. و إن شخصا جاهلا عن تـقـالـيـد الـصوفية لا يستطيع أن يستعمل هاتيك الكلمات والمصطلحات الـصـوفـيـة بـمـثـل هذه الثقة والوضوح. ان كتابى "جلستان" و "بوستان" لـلـسـعـدى الـشـيـرازى، و كـتـاب "بـنـد نـامه "لخواجه فريد الدين عطار، و " الـمـثـنـوى " لـجـلال الـدين الـرومـى يشكل سداة فكر "كبير" الصوفى و لـحـمـتـه. وكـذلـك يـشـمل كتاب السيخ المقدس"جوروجرانث" (Guru Granth) كـلمات لا تحصى للغة العربية والفارسية، الأمر الذى يكشف عن أن جـورونـانـك قـد اكـتـسـب مـعـرفـة شخصية عميقة للمفاهيم الدقيقة لـلـتصوف الإسلامى، فقد تلقى نانك تعاليم الشيخ فريد غنج شكر(٤٥) التى كـانـت تـغـمـر الجو آنذاك و وعاها و أبقاها للأجيال القادمة. يقول الدكتور تريلوشان (Dr. Trilochan Singh) (٤٦):

"إن استعماله (أى نانك) للمصطلحات القرآنية للتعبير عن وجهات نظره الـلاهـوتـية فى كتاباته المتأخرة يكشف عن أنه فى الفترة المبكرة درس القرآن الكريم و الكتب الاسلامية المقدسة الأخرى التى حصلت له".

ويقول W.G. Orr عن (دادو): (٤٧)

هندوسى قد جعل زاويته فى بلدة غواليار مآوى يأوى إليه الهندوس و المسلمون على السواء(٥٥). وكذلك تبنى القديسون الريشيون من كشمير تقاليد محلية، و عودوا أنفسهم على أكل الخضار والنبات، و حطموا الحواجز بين الديانات والمجموعات الحضارية المختلفة، فكانوا يأكلون عشب "اوبالهك" الذى ينبت بوفرة فى كشمير، كما كان الشيخ فريد الأجودهانى يعيش على أعشاب "بيلو" و" بيلا" اللذين ينبتان فى ولاية البنجاب.

على المستوى اللغوى :

إن موقف الصوفية تجاه اللغات كان خاليا من كل نوع من العصبية و التحامل. يقول الشاعر سنائى :

سخن کز بہر دین گوئی چہ عبرانی چہ سریانی   مکان کز بہر حق جوئی چہ بلقا چہ جا بلسا

(تستوى أن الكلمات التى تتبس بها فى صلواتك سواء كانت من العبرانية أو السريانية، أو المكان الذى تبحث فيه عن الله سواء كان "بلقا او "بلسا").

وكان الامير خسرو، الذى كان نفسه عالما لغويا كبيرا، يقول إن كل لغة نكهتها و صفتها المميزة، و لذلك لا ينبغى أن تثور أى عصبية أو تحامل ضد اى لغة. إن إسهامات الصوفية فى مجال اللغات هى (أ) أنهم فتوا فى عضد الشوفينية اللغوية (ب) قاموا بتطوير لغات المناطق المختلفة، كما (ج) احدثوا لغة عامة لتبادل الأفكار عرفت بعد بالهندوية،

و المعدمين، وإيصائهم بانفاق المدخرات كل يوم حتى لا يبقى شئى من متاع الدنيا فى حوزتهم مما يعوق انتباههم، و فوق ذلك كله اهتمامهم بالاستماع إلى مشكلة كل زائر بتعاطف، جعلهم كل ذلك مهوى أفئدة الشعب الهندى. فمثلا كان يزور الزوايا الجشتية كل من الهندوس و المسلمين، اليوغابيين و الدراويش الكبار والأحداث البادين والحضرين، والرجال والنساء (٥٠) وفى زوايا الشيخ فريد الأجودهاني (٥١) و السيد محمد كيسودراز الغلبركى(٥٢) و الشيخ أحمد خاتو الأحمدآبادى (٥٣) والريشى نور الدين الكشميرى وغيرهم، كان الصوفية واليوغانبيون يتبادلون الآراء فى جو من الود والتفاهم.

ولا يجدى احتكاك اجتماعى إلاّ إذا كان مطابقا للبيئة، من هنا سعى الصوفية إلى التأقلم مع أوضاعهم المعيشية، فكان لتعاليمهم تأثير أعمق و أقوى. استوطن الشيخ حميد الدين الصوفى فى بلدة ناغور فى مستهل القرن الثالث عشر، واتخذ حياة قروي "راجستاني" يلبس المئزر، و كان نباتيا كاملا في طعامه، و يتكلم باللغة الهندوية ويحرث فدانا من الأرض، و رفض أن يقبل هبة القرى من سلطان دلهى. و كانت زوجته تحلب البقرة و تغزل الثياب كأىإمراة راجستانية، فكان فقره و إحسانه إلى الناس يجذبان الناس إلى طريقته، و أصبح قبلة أنظارهم. (٥٤) كذلك كان السيد محمد غوث الستارى (ت ١٥٦٣ م) الذى كان يعتبره المغنى الشهير "تان سين" استاذه الروحى، مغرما بالثيران و الأبقار، و جعل اقتناءهما فى أعداد كبيرة هويته و كان سلوكه السمح الدمث مع كل زائر

الـهـنـدويـة. وأمـر الـشـاه كـلـيـم الـدين خلفاءه بتعليم أتباعهم فى لغاتهم الأم(٦٠). و اقـتـرح الـشـاه فـخـرالدين الدهلوى أن تلقى خطب الـجـمعة فى اللـغـة الـهـنـدويـة حـتـى يدركها عامة الناس (٦١). وقال الشاه عبد العزيز الـدهـلـوى (ت ١٨٢٣م) لـتلاميذه إن كلمة الله و "برميشور"سواء(٦٢). و كان الصوفية يعتقدون انه لا يمكن غرس الروح الأصيلة للدين فى الناس إلا إذا اطـلـعوا على مصادر العلوم الدّينية، و بالنسبة إلى الوضع السائد فى الهند لا يـمـكن ذلـك إلّا اذا تم تطوير لغة مشتركة عامة، و بالتالى كان الصوفية مـمن مـهدوا فى الواقع السبيل لنشأة اللغة الأردية، التى أنشأوها وطوروها كـضـرورة اجـتـمـاعية. و كان الشيخ نظام الدين أوليا الدهلوى(٦٣) والسيد مـحـمـد كيسودراز الغلبركى (٦٤) والخواجة كراك الكارى ـ (٦٥) على سبيل الـمـثال ـ كانوا يتمتعون بالاستماع إلى شعر اللغة الهندوية. وذات مرة سأل زائر السيد كيسودراز :(٦٦)

چه سبب است كه اہل ذوق صوفیاں در ہـنـدوی بیشتر باشـد

(لماذا يتذوق الصوفية اللغة الهندوية اكثر من غيرها.)

فـاجابه الشيخ أن هذه اللغة أصفى وأوضح، كما يمكن أن يعبر بها عن بـعـض الافـكـار والآراء بـشـكـل حـسن جذاب. كان الشيخ أحمد خاتو، الـصـوفـى الشهير من أحمد آباد، ينشد الشعر باللغة الغوجراتية(٦٧)، كما نـجـد أن الـمخاطبات فى بيوت الصوفية كانت تجرى على غرار مخاطبات اللـغـة الهندوية من: بهائى(٦٨) و مائى (٦٩) و بهابهى (٧٠) و بيتا(٧١). و كان الـشـيـخ نـظام الدين أوليا يخاطب الولدان بـ"لالا (٧٢)" فى لهجة (بدايون)

و أينما نزل الصوفية فقد جاهدوا فى إنشاء جسور لغوية لإقامة الاتصالات مع عامة الناس، كما لا يمكن أن يغض البصر عن دورهم فى تطوير اللغات المحلية فى أصقاع مختلفة من البلاد. و كذلك ساهم الصوفية فى تنمية اللغات الهندوية و البنجابية والبنغالية و الدكنية والغوجراتية واللغات الاقليمية الاخرى. والجدير بالذكر أن هذه الزوايا كانت بمثابة بيت الحضانة الرئيسى لهذه اللغات فى أول عهدها بالنشوء، حيث احتكت لغتا النخبة و العامة و مهد ذلك الطريق لنشوء لغة جديدة مفهومة لدى العامة والخاصة. فقد كانت المحادثات فى أسرة الشيخ حميد الدين الصوفى تجرى فى اللغة الهندوية(٥٦). و فى المسكن الجماعى لزاوية الشيخ فريد الدين كنج شكر لفظت الجمل الأولى المبكرة للغة الهندوية(٥٧). إذ كان قد أوصى بالابتهالات الروحية باللغة البنجابية. (٥٨) كما أن كتابات الصوفية فى اللغات البنجابية والدكنية أوجدت طرقا جديدة مؤثرة للاتصال مع الناس من حولهم. و بمنأى من جميع العصبيات اللغوية رأى الصوفية من واجبهم الاجتماعى أن يبلغوا أفكارهم فى اللغة التى يتكلم بها عامة الناس. ولما أراد الشاه ولى الله الدهلوى نقل معانى القرآن الكريم إلى اللغة الفارسية فإنه فى الواقع قد اتبع عرفا ممعناً فى القدم لدى الصوفية، من تقريب الناس إلى المصادر الرئيسية للدين. و كتب فى مقدمة "فتح الرحمن "بوضوح أنه لابد أن نلبى مقتضيات الساعة فى كل عصر، ولذا رأيت من اللازم أن أقوم بنقل معانى القرآن الكريم لصالح الناس عامتهم و خاصتهم (٥٩) ثم لما تغيرت الظروف اللغوية قام ابناء الشاه عبد القادر والشاه رفيع الدين بنقل معانى القرآن الكريم الى اللغة

جسورا فكرية بين الإسلام والهندوسية. و كان الشاه محب الله الاله آبادى (ت١٦٤٨م) أكبر من ناصروا توجهات ابن عربي فى الهند، واتصل به داراشكوه حين كان حاكما على مدينة اله آباد، وتاثر بآرائه المتحررة تأثرا عميقا، و مرة سأله دارشكوه هل يسمح الدين بالتمييز بين الهندوس والمسلمين، فكتب إليه الشيخ يقول (٧٥):

ومن مقتضى المنطق أن تغلب فكرة سعادة الإنسان على أذهان الحكام، حتى يكون الناس بمأمن من استبداد المؤظفين، و لا فرق أن يكونوا مؤمنين أو كافرين، فإن الناس عن بكرة أبيهم من خلق الله. و إذا وجد هذا الشعور فى حاكم، فإنه لا يميز بين مؤمن و كافر، و سيبدى عطفه بكليهما و يراعى مشاعرهما جميعا. يقول القرآن الكريم وأوضح كتاب "الفتوحات" (أعنى الفتوحات المكية لمؤلفه ابن عربى) أن النبى صلى الله عليه وسلم كان قد بعث رحمة للعالمين".

وأيد الدمج الفكرى أمثال السيد محمد غوث، و ميان مير، و عبد الرحمن الجشتى، و مرزا مظهر، إذا ذكرنا إسما واحدا من كل من السلاسل الشطارية و القادرية والجشتية والنقشبندية. و كان مرزا مظهر (ت ١٧٨١م)، أحد صوفية دلهى البارزين من السلسلة النقشبندية، يعتبر "فيدا"كتابا مقدسا، و يشرح بعض التقاليد والممارسات الهندوسية بحيث كانت تتلاشى جميع الاعتراضات التقليدية عليها. و قد صرح فى عبارات صارمة:(٧٦)

النمونجية. و كان الشيخ حميد الدين الناغورى(٧٣) و رزق الله مشتاقى(٧٤) والـصـوفـيـة الآخـرون يـنـظـمـون الأشـعار فى اللغة الهندوية. بالجملة إن الـصـوفـيـة بـاخـتـيارهم لغة الذين كانوا يعيشون فى وسطهم قد زادوا من سرعة الدمج العاطفى و الاجتماعى فى المجتمع الهندى.

على المستوى العاطفى والنظرى :

و حـينما مهد الاحتكاك الاجتماعى السبيل إلى تبادل الأفكار والآراء و أدى نـشـوء لـغـة عامة للتخاطب إلى التقريب بين الناس و تقليل الفجوة بـيـنـهـم، فـصـرف الصوفية اعتناءهم إلى الدمج العاطفى والنظرى أيضا. و قـد كـان الدمج النظرى عملية تدريجية طويلة الأمد و كان مقصورا على طـبـقة المثقفين العليا و لكن الدمج العاطفى الذى تم تحقيقه عن طريق الأغانى الصوفية (قوالى)، والحياة الجماعية فى المسكن الجماعى (قاعة كبيرة فى الزاوية حيث كانوا يعيشون و ينامون على الأرض)، و الممارسات الـروحـيـة الـمـشـتركة بين الصوفية واليوغانيين والريشيين (من التركيز، و ضبط الأنفاس، و التأمل و ما إلى نلك) فقد كان أسهل و أخصب.

إن نـظـريـة وحدة الوجود قد دعمت حركة التصوف الإسلامى دعما نـظـريـا قـويـا. و الـكـتاب المقدس لدى الهندوس "أوبانيشاد" يتضمن أولى الـتـفـاسـيـر للأفكار الخاصة بهذه النظرية، والشيخ محى الدين ابن عربي (ت ١٢٤٠م) أكـبـر من شـرحوا هذه النظرية بين الصوفية المسلمين. استند مـعـظـم الـصـوفـيـة نـظريا و روحيا إلى هذه الأفكار، على أساسها أقاموا

موقف الصوفية تجاه الرق :

إن القرون الوسطى كانت مكتظة بالأرقاء ـ على جميع المستويات ومن جميع الأقسام ـ من أرقاء البلاط (٨٠) إلى ارقاء عابيين، نكورا و اناثا، كانت تشتريهم الأسر الغنية للخدمة المنزلية. و كان الصوفية بصورة عامة يكرهون الرق و يوصون أتباعهم، مصارحين تارة و موعزين فى اكثر الأحيان، بفك الرقاب. و مع أننا نجد على بعض الأرقاء فى خدمة بعض الصوفية (٨١) ولكنهم في الواقع كانوا موالى أو منحوا حقوق المواطنين الأحرار، و إنما كانوا يدعون عبيدا نطراً إلى ماضيهم. و قد كان فى بعض الأحيان يعتق الرقيق بحيث كان يمكنه أن يشتغل بأى وظيفة، ولكنه كان ملزما بأن يؤدى مبلغا معينا إلى مولاه بصورة منتظمة كما كان مولانا نور ترك يملك رقيقا ندافا كان يؤدى إليه درهما كل يوم. (٨٢)

ماذا كان الصوفية يفكرون على الرق، وما هى الأساليب التى اتخذوها للقضاء عليه من المجتمع؟ يمكن أن نقدم مثالا على نلك من حديث الشيخ نظام الدين أوليا كما يتضمنه كتاب "فوائد الفواد". فقد كان الشيخ يقدر على ان يحول كل حديث إلى غاية إجتماعية أو إرشاد روحى. وفيما يلى يدون الأمير حسن ماجرى فى أحد مجالسه(٨٣):

> "قال الشيخ : كان حفيد الشيخ حميد الدين الناغورى المدعو بـ"شرف الدين" يسكن فى ناغور، و راجيا التشرف بالانخراط إلى سلك أتباع الشيخ فريد خرج من ناغور. و كان يملك جارية قيمتها مئة (تانكا) تقريبا، فلما أراد السفر نسجت الجارية منديلا، و قدمته إلى مولاه لكى يهديه إلى الشيخ. فلما وضع مولانا شرف الدين نلك المنديل بين يدى الشيخ فدعا لها الشيخ و قال: اللّهم

کافر گفتن کسے را بے دلیل قطعی آسان نباید دانست۔

(لا تستهل تكفير احد دون دليل قطعى)

و يزعم أن غورونانك نظم أنشودة "اسا كى فار" (Asa Ki Var) الشهيرة التى ينشدها السيخ كل صباح (٧٧) على طلب الشيخ ابراهيم خليفة زاوية الشيخ فريد كنج شكر. و كذلك قاربت تعاليم (كبير) بين الهندوس والمسلمين. وإن الحركة الريشية فى كشمير تدل على أى مدى يمكن أن يتم تطوير و دمج التقاليد الصوفية الإسلامية والتقاليد الصوفية الهندوسية، فقد قدم الشيخ نورالدين، مؤسس الحركة الريشية، تقاليد التقشف الهندوسى من وجهة إسلامية. كما أثرت الناسكة الشهيرة الكشميرية من أتباع "شيفا" "للا" فى فكره. يقول أبوالفضل: إن الريشيين الكشمريين لم يشجبوا أى إنسان يدين بدين آخر (٧٨)، بل كانوا يؤمنون بخدمة الإنسانية وغرسوا أشجارا لكى ينتفع بها الناس جميعا، و قاموا بممارسة ضبط أنفاسهم (برانامايا) كما كان يمارسه اليوغانيون الناثا. وقد حاول الصوفى الشهير من السلسلة الشطارية، السيد محمدغوث، إيجاد إنسجام فكرى بين الأفكار الدينية للهندوس و المسلمين فى كتابه "بحر الحياة" وقد استلهم هؤلاء الصوفية كلهم من فكرة : (٧٩)

ہم دلی از ہمزبانی بہتر است۔

(ان توحد القلب خير من توحد اللسان)

فلما ابتعد الغلام حكى الشيخ القصة التالية :

"فى سالف الزمان جاء درويش من بيهار، و هو يلبس لباسا مزخرفا، و نزل فى بيت الشيخ على سجزى. كان هذا الدرويش يتسول و يستجدى الناس، فقال له الشيخ علي سجزى: إذا اردت البقاء فى هذا البيت فلاتتعرض الناس بالسوال، فانا اعطيك شيئا تعيش عليه. و منح الدرويش خمس مئة جيتال (وحدة نقدية في عهده)، فاخذ الدرويش يتجر بتلك النقود. وفى زمن قليل ازداد راس ماله إلى ثلاثين تنكا (وحدة نقدية) ثم قام باستثماره مرة اخرى حتى بلغ راس ماله مئة تنكا و اشترى به الغلمان. فاشار عليه الشيخ: ان يذهب بغلمانه إلى "غزنين" فإنه يجلب ذلك عليك قيمة كبيرة هناك. و عمل الدرويش بمشورته. و كان بين غلمانه غلام واحد كان موضع ثقته فقال له: كن من اتباعى، ففعل الغلام. و حلق الدرويش راس الغلام و وضع قلنسوة على راسه وقال: هذه قلنسوة سيدى احمد. و لعل ذلك الدرويش كان ينتمى إلى سلسلته. فلما وصل الدرويش إلى غزنين باع غلمانه كلهم و اكتسب منافع هائلة. و اراد البعض ان يشتروا منه هذا الغلام ايضا، و لكنه ردّ عليهم بقوله: كيف استطيع ان ابيعه وهو من مريدى و من اتباعى. و لكنهم الحوا على شرائه حتى بلغت قيمته اربعة اضعاف فتغير فكر الدرويش و وافق على بيع الغلام. لما اجتمع التجار لشراء الغلام، قال الغلام، و عيناه تفيض بالدموع، للدرويش : يامولاى! فى يوم اصبحت مريدك وضعت قلنسوة على راسى و قلت هذه قلنسوة سيدى احمد، و الآن تريد ان تبيعنى. وغدا يوم الحساب ساشكوك إلى سيدى احمد. فلما قال الغلام ذلك، لان قلب الدرويش و قال للحضور: اشهدوا اننى قد اطلقت سراح هذا الغلام".

حـررّها. و لما خرج مولانا شرف الدين من بين يدى الشيخ. قال فى نـفـسـه إن الـجارية ستنال حريتها محالة كما قال الشيخ، و لكنها جـاريـة ثمينة ولا اطيق ان احررها. ثم فكّر ثانية و قال : إذا أعتق رجـل لخـر الـجـاريـة فـيـنـال جزاء إعتاقها، فلماذا لا اعتقها انا. و لـمـا عـقـد عـزمـه عـلـى نلـك رجع إلى حضرة الشيخ وقال : لقد اعتقتها".

ويروى الأمير حسن تجربته الخاصة:(٨٤)

"كنت املك رقيقا يدعى"مليحا"، واعتقته فى حضرة الشيخ شكرا على إدخاله اياى بين أتباعه فدعا لى الشيخ. ثم لم يلبث أن وضع نلك الرقيق جـبـهـتـه عـلـى الأرض، و كـرمه الشيخ بالبيعة، وقال فى تلك اللحظة: لا فـارق فى هذا الطريق بين الرقيق والمولى، و كل من يحرز الكمال فى عالم الحب تستقيم أموره كلها."

و لـكن الـرقـيـق (مـلـيـح) قـرر مـع نلـك أن يـبقى مع الأمير حسن، و صحبه إلى ديوغير، ولكن ليس بصفته رقيقا بل صاحبا فى السفر.

و فـى مـنـاسـبـة أخرى ذهب الأمير برقيقه (بشير) إلى الشيخ وقال له:(٨٥)

"إن هـذا الـرقـيـق يـواظـب على صلاته، و لم يزل يلح بى منذ زمن طـويـل ان آتـى بـه إلـيـك حـتـى يـتـشـرف بـالـدخـول فـى عـداد اتـبـاعك".فوافق الشيخ على طلبى و سأل: "هل تسمح له أن يكون من اتـبـاعـى" فـقـلـت:"بـلى"ثم بايعه الشيخ و اهدى إليه قلنسوة و أمره أن يذهب و يصلى ركعتين".

٨ـ ملحمات، مكتبة يوسفى، الور، ص : ١٣ ـ ١٤.

٩ـ إن هـذا الـحديث نفس ماقاله عيسى عليه الصلاة والسلام : إرحموا من فى الارض يـرحمكم من فى السماء "، انظر ترجمان القران لمولانا ابوالكلام آزاد، الجزء الاول، ص : ١٠١

١٠ـ الفتح الربانى (ترجمة اردية بقلم مولانا عاشق علي)، دلهى، ١٣٣٩هـ، ص : ١٩

الخَلْقُ عِيَالُ الله فَأَحَبُّ الخَلْقِ إلى الله مَـنْ أَحْسَنَ إلى عِيَالِـه.

١١ـ مكتوبات قدوسيى، دلهى، ص : ٢٠٥

١٢ـ سرور الصدور ، (مخطوطة)، ص : ٧٠

١٣ـ فوائد الفواد، ص : ٧٠

١٤- See Islamic Culture, Vol, iv, July,1980. P. 149

١٥ـ فوائد الفواد، ص : ٤ـ إن رقيقا يمكنه ان يكون خليفة لمولاه. ص : ٤ ـ ٥

١٦ـ القرآن الكريم، الحجرات، "إن اكرمكم عند الله أتقاكم "، الاية ١٣. لمعرفة تفصيل مـدلـول كـلـمـة التقوى فى ضوء انظر كتاب: God and Man in the Koran by Toshiniko Izutusu, Tokyo, 1964, P.43 el, seq.

١٧ـ فوائد الفؤاد، ص : ٢ ـ ٣

١٨ـ البيرونى : كتاب الهند (ترجمة E.C. Sachau) لندن، ١٩١٠

١٩ـ Beni Prasad : The State in Anciant India, P.12.

٢٠ـ أخبار الاخيار، ص : ٦٣

٢١ـ انـظـر بـحـثـا مستفيضا عن نظرية الربوبية فى الإسلام فى ترجمان القرآن لمؤلفه مـولانـا ابـى الـكـلام آزاد، الـجـزء الاول، ص : ٣٥ ـ ٤٢. و الـترجمة الانجليزية للسيد عبداللطيف، الجزء الاول. ص : ١٩ ـ ٤٤. يقول مولانا آزاد : واعجب شيء عن الربوبية، مـع انـه واضـح جدا، هو ذلك الاتساق والانسجام الذى يشكل اساسها. إن طرق توفير أسـبـابـه الـرزق لـكـل كـائن حى واحدة فى كل مكان، وإن قانوناً واحداً يعمل فى كل شيء. (ص : ٢٤).

و لـم یـفـرغ الـشـیـخ من حکایة هذه القصة حتی حرّر الامیرحسن غـلامه فسر به الشیخ سرورا بالغا، و قال: لقد أحسنت، و کان لازماً ماقمت بـه. ثـم أخـذ الـشـیـخ قلنسوته من رأسه و وضعها بعطف علی رأس الأمیر حسن.(۸٦)

إذا أخـذنـا جـمـیع هذه المظاهر للفکر الصوفی و نشاطاتهم بعین الاعـتـبـار، لا یـسـتـطـیـع الإنـسـان إلا أن یـوافـق الـسـیـر هـامـلـتون غب (Sir Hamilton Gibb) علی قوله:

"و من الـقـرن الـثـالـث عـشر أخذ یجذب التصوف القوی الفکریة والاجـتـمـاعـیـة الإبداعیة للمجتمع علی نحو متزاید، حتی أصبح أداة للثورة الحضاریة و الاجتماعیة".(۸۷)

الملاحظات و المراجع:

۱- Study of history (obridged edition), London, 1960, P. 212

۲- Nationalism, London, 1936, P.6

۳ـ مولانا علی Jandir : دررنظامی (مخطوطة)، و سیرالأولیا ص : ۳۵۸.

٤ـ کشف المحجوب، (ترجمة انجلیزیة بقلم R.A. Niecholson) ص : ۱۳

٥ـ سیرالأولیاء ، ص : ٤۱۱

٦ـ المصدر المذکور، ص : ٤٦

۷ـ المصدر السابق، ص : ٤۱۱، و فوائد الفواد ص : ۱۳ ـ ۱٤.

٣٤ـ سراج الهداية (مخطوطة) ورق ٣٦ .

٣٥ـ سرور الصدور (مخطوطة).

٣٦ـ سراج الهداية (مخطوطة)

٣٧ـ المصدر المنكور ـ وينقل الصوفى عن بدر السادات مايؤيد وجهة نظره:

"مى بايد حاكم راكه امر كند محتكران را بفروختن آنچه زياده باشد از سال از قوت او و فرزندان او"

(يجب على الملك أن يامر المحتكرين ببيع مايزيد عن قوتهم و قوت من يعولونهم لسنة واحدة).

و من ثم فإن القوانين التى كان قد وضعها علاء الدين خلجى، والتى كانت تامر الفلاحين ببيع جميع الحبوب الفائضة كانت صحيحة: و لكن في عهد فيروز شاه تغلق انتقد العلماء نظرا لمصالحهم حتى أننى تدخل من قبل الحكومة فى السيطرة على البضائع و توزيعها. "Inshai Mehra"، طبعة لاهور، ص : ٦٧ـ٧٧

٣٨ـ جوامع الكلم، ص : ١٥

٣٩ـ تاريخ فيروز شاهى، ص : ٣٤٤.

٤٠ـ و حتى حكومة "التمش" لم تستطع أن تتخذ أى اجراءات ضد المؤسسات (برنى : تاريخ فيروز شاهى ص : ٤٣). ولكن عامل علاء الدين خلجى معهن معاملة قاسية (Khaza in al-Futuh ص : ١٧ ـ ١٨).

و لكن نجاح اجراءاته الخاصة بالحسبة كانت بسبب تاييد و مساندتهم الصوفية لعهده (برنى : تاريخ فيرزشاهى، ص : ٣٤٤.)

٤١ـ - Islam and Ahmadism, Lahore, 1936, P.6-7.

٤٢ـ تزك جهانغيرى (ترجمة انجليزية بقلم A. Rogers) الجزء الأول، ص: ١٦٩.

٤٣ـ وكان"كبير "حائكا و (سايين) حلاقا، (رائيداس) دباغا، و (دادو) قصارا. و طبقا لمؤلف كتاب دبستان المذاهب كان (دادو) ندافا، ولكن سودهاكار دويفيدى يرى انه

۲۲ـ سير الأولياء ص : ٤٦،

۲۳ـ فوائد الفؤاد، ص : ۲۰۷ و سير الأولياء.

۲٤ـ المصدر المذكور، ص : ۱۱۹

۲٥ـ جنابت بر دو نوع است ، جنابت دل ست و جنابت تن ، جنابت تن از صحبت با زن حاصل شود، و جنابت دل بصحبت ناهنجار. جنابت تن پاک بآب شود اما جنابت دل بآب دیده محو گردد.

اخبار الأخيار، ص : ٦٤. و أنظر ملحمات (ص : ۱۰) حيث قال الشيخ جلال الدين الهانسوى: "يا أحمد الزاهد يطهر ظاهره بالماء والعارف يطهر باطنه من الهوى".

۲٦ـ و مرة لقى الشيخ نظام الدين أوليا السلطان مبارك خلجى، و ذكر له قول النبى صلى الله عليه وسلم الاتى ذكره:

"ما من صاحب يصحب ساعة من ليل أو نهار إلا يسأل الله عن صحبته هل أدبت فيها حق الله أم لا".

۲۷ـ ضياء نخشبى : سلك السلوك، ص :٦٣، ۷۱-

اهل انصاف گویند هیچ انصافی ازان بالاتر نیست که کسی انصاف خود هم خود بدهد و چون در افعال و احوال ناشائستهٔ خود نگرد خود را بهم حد تشنیع زند.

۲۸ـ أنوار العيون ، ملفوظات الشيخ عبد الحق الردولوى. ص : ۳. وانظر أيضا خطاب الخواجة محمد معصوم الذى كان أرسله إلى الأمير أورنغزيب والذى قال فيه : "إن جهاد المرء مع نفسه أعظم شانا من جهاد العدو". مكتوبات معصومى، ص : ۱۱۳ـ ۱۱۷.

۲۹ـ الفتح الربانى، ص : ۱۹، ۲۷، ٤۷.

۳۰ـ سرور الصدور (مخطوطة).

۳۱ـ فوائد الفؤاد، ص : ٤۰.

۳۲ـ المصدر المذكور ، ص : ۹۷.

۳۳ـ سرور الصدور، (مخطوطة).

فــــــى Nizami: Religion and Politics in India during the Thirteen Century P. 186, 187.

٥٥ ـ بدايونى : منتخب التواريخ، الجزء الثالث، ص : ٥، ٦ـ

٥٦ ـ سرور الصدور (مخطوطة).

٥٧ ـ سيرالأولياء ، ص : ١٨٣.

٥٨ ـ السـيـد مـحـمـد كـيـسـو دراز : مـجموعة يازده رسائل، تحقيق السيد عطا حسين، حـيـدرآبـاد ١٣٦٠هـ ، ص : ١٣١، ١٣٣. والشاه كليم الله : كشكول كليمى، دهلى، ١٣٠٨هـ ص : ٢٥ والـشـيخ محمد الجشتى : مجالس حسنية (مخطوطة)، مكتبة جامع على جرة الاسلامية.

٥٩ ـ فتح الرحمان، ص : ١٠

٦٠ ـ كشكول، ص : ٣٠

٦١ ـ فخر الطالبين، ص : ٤٦

٦٢ ـ ملفوظات الشاه عبد العزير، ص : ٤٤.

٦٣ ـ سير الأولياء : ٥١٢.

٦٤ ـ جوامع الكلم، ص : ١٧٢، ١٧٣.

٦٥ ـ أسرار المخدومين، فتحفور ، هاسوا، ١٨٩٣م ، ص : ١٦.

و يـومـا زاره بعض الموسيقيين من دهلى فذهب بهم إلى الشيخ ضياء الدين لحفلة سماع، و شرع المغنون يغنون أبياتا فارسية، فقال الصوفى :

آن حکایت بگذارید و چیزی در هندوی بگوئید که بخشم مام است.

٦٦ ـ تحفة المجالس (مخطوطة)، مكتبة المكتب الهندى، دى. بى. ٩٧٧، ورق : ٦٤

شیخ ما در نظم فارسی و در گوجری شیخ کل رسالت است.

كـان دبـاغـا أو حـصـافاً، واسرته كانت تحترف صنع أكياس جلدية لامتتاح الماء من الآبار.

٤٤ ـ يـقـول الـقرآن الكريم : "وقال ربكم ادعونى استجب لكم "(المؤمن :٦٠)(و نحن أقرب إلـيـه مـنـكـم و لـكن لا تـبـصـرون) (الـواقـعة:٨٥) ويردد (كبير)عدة افكار قرآنية فى أشعاره.

٤٥ ـ ويـشـمـل كـتـاب الـسـيـخ المقدس "غوروغرانث "١١٢ شالوكا للشيخ فريد. وإن نظرة خـاطـفـة عـلـى فهرس موضوعات هذه الشالوكات فى كتاب دكتور هارنام سينغ شاه "هـكـذا قال الشيخ فريد "(شاندى جره، عام ١٩٧٥، ص : ٩ـ١٥) ترينا إلى اى مدى كان غورونانك معجبا بآراء الشيخ فريد.

٤٦ ـ - Guru Nanak, Founder of Sikhism, Delhi, 1969, P.13.

٤٧ ـ - A sixteen century India Mystic, London, 1947, P.71.

٤٨ ـ - Influence of Islam on Indian Culture, P. 185.

٤٩ ـ - Al-Qalqashandi, An Arab Account of India in 14th century P.29.

وفى دهلى وحدها كانت توجد مئتا زاوية.

٥٠ ـ و يـكـتـب الـمـؤرخ الـشـهـير برنى عن الشيخ نظام الدين الأولياء : "كان قد فتح باب بـيـعـتـه عـلـى مـصـراعـيـه، وأدخـل فـى اتـبـاعـه كـلا من النبلاء والأراذل المثرين والمعدمين، المثقفين والأميين، والحاضرين والبادين، الجنود والمحاربين، والأحراء والأرقـاء. وقـد احـجـم هـؤلاء الـنـاس عن ارتـكـاب كثير من المعاصى إذ انهم كانوا يعتبرون أنفسهم من أتباع الشيخ".

٥١ ـ فوائد الفواد. ص: ٨٤، ٨٥، ٢٤٥.

٥٢ ـ جوامع الكلم. ص : ١١٨، ١١٩

٥٣ ـ تحفة المجالس (مخطوطة) ورق ٥٢ ، ٦٥.

٥٤ ـ انظر ترجمة وتعاليم فى سير الأولياء ص: ١٥٦، ١٥٧ سرور الصدور (مخطوطة) وايضا

٨٢ ـ اخبار الأخيار، ص: ٧٤ ـ

٨٣ ـ فوائد الفواد، ص: ١٨٨، ١٨٩ـ

٨٤ ـ نفس المصدر، ص: ٤ ـ

٨٥ ـ نفس المصدر، ص: ١١١.

٨٦ ـ نفس المصدر، ص: ١١٢.

٨٧ ـ "An Interpretation of Islamic history" Journal of World history, Vol, i, No. I, 59.

٦٧ ـ جوامع الكلم، ص : ١٧٢، ١٧٣

٦٨ ـ سرور الصدور (مخطوطة)

٦٩ ـ نفس المصدر.

٧٠ ـ أنوار العيون، ص : ٧

٧١ ـ نفس المصدر، ص : ١٠

٧٢ ـ جوامع الكلم، ص : ٥٩

٧٣ ـ سرور الصدور، (مخطوطة).

شيخ مارا حق تعالى هرسه زبان روزى كرده بود، هم عربى، هم فارسى، هم هندوى و ايضا نقل اشعاره الهندية.

٧٤ ـ وكان اسمه المستعار باللغة الهندية "راجان" (يقول مؤلف كتاب صبح گلشن عنه :

درکتب طب هندوان مهارتے کامل داشت (ص ۲۱۳)

٧٥ ـ مكتوبات شاه محب الله(مخطوطة) مكتبه جامعة على جرة الإسلامية، ص: ١٣٣ ـ ١٣٤

٧٦ ـ كلمات طيبات، ص:٣٧ ـ ٤٠ ـ

٧٧ ـ Trilochan Singh: Guru Nanak P-III

٧٨ ـ لئينه اكبرى، الجزء الثانى، ص: ١٧ـ

٧٩ ـ تزك جهانغيرى، ص: ٣٠٢

٨٠ ـ ولمعرفة التفاصيل عن الغلمان الذين كان يقتنيهم الملوك من دلهى للخدمات المنزلية راجع: Nizami: Religion and Politics in India during the Thirteen Century.

٨١ ـ وكانت بعض الجوارى تطبخ الطعام فى زاوية الشيخ بدر الدين زكريا (فوائد الفؤاد ص: ١٤٩) كانت والدة نظام الدين الأولياء أيضا تملك جارية (فوائد الفؤاد).

تأثير التصوف في الأدب والفن

بقلم : محمود برو جردي

إن التصوف هو ارتداء الملابس الصوفية التي ترمز إلى التقشف و نكران الذات، وهو تطهير القلب من حب الدنيا، و هو تزيين الحياة الظاهرة بالأعمال و الاعتقادات الحسنة.

ويقال إن عليا كرم الله وجهه قال :

"كلمة التصوف مشتقة من كلمة "صوف" وهو متكون من ثلاثة احرف ص، و، ف، فان الصاد منها يرمز إلى الصحة والصفاء والصوم، والواو يرمز إلى الود و الورد و الوفاء، والفاء يرمز إلى الفقر والفكر والفناء".

يصف ابن العربي التصوف قائلا: "إنه المعرفة الصادقة للشريعة السماوية بكلتا جوانبها الخارجية والباطنية". و يقول الصوفي الشهير من القرن الاخير علي شاه إن التصوف هو رحلة عبر محطات الروح. ويقول الصوفي بابا طاهر إن التصوف حياة دون الموت و موت دون الحياة، إنه قتل الشهوات النفسية والجسدية. والتصوف يكمن في إدراك الحقيقة باكملها والتعبير عن دقائق الطريق، وإنه الاخلاق الحسنة واللجوء إلى الله،

من لاِ يستطيع أن يتحدى كاس الخمر.
لن تلمع مرآة شخصيته.
إذا تريد أن تكون ملمعا مثل المرآة.
فينبغيه أن لا يستاء أحد منك.

فإن الصوفي الحقيقي لا يرى غير الله و يتخلص عن كل ما يمتلكه ولا يتضايق بما يحدث له.

ماهي طريقة التصوف؟

إنه لا شيء بالمرة مالم تتقاوم مادية وجودك.

ويقول الشاعر الفارسي الآخر:

إن سالكي الطريق لا يتجنبون المصائب

والذين أخذوا على عاتقهم التلمذ

سوف لا يتجنبون قساوة المحبوب

والذين يسعون إلى مسك يد المحبوب

إذا نزعوا أيديهم، فمع من يتشابكون.

فإن الصوفي الحقيقي هو من أفنى نفسه من وجوده الوهمي و نال البصيرة الحقيقية من خلال التأمل والفكر.

يا قلبي! اترك جانبا طريق الناس الشكليين

وأصبح مثل المرآة، و اترك جانبا كل الأقذار والأوساخ إذا تطلب النور النقي من الروحية الصادقة فاترك جانبا الحاجة التي لا علاقة لها بك.

وإنــه ابـتـهـال باسم الله في حالة النشوة، والتصوف أن يكون المرء مع الله ويـفـقـد رغـبته في غير الله وهو ثقة من الله للبشر و هو فناد أسرار المرء وتـطـهـيـرها، وهو عمل حسب مرضاة الله وهو رحلة إلى الله، وهو هداية لـلـبـشـرية، و هو تحمل للنكبات و هو ترك للشهوات والرغبات. وهو نور من الـلـه ويـقـوم الـتصوف على ثماني صفات، وهي السخاوة والقناعة والصبر والاشـارة والـغـربـة وارتـداء الملابس الصوفية والتنقل من مكان إلى مكان والـفـقر. و فضلا على ذلك يقوم التصوف على عشرة أعمدة و هي كما يلي: الـتـوحـيـد الـمـجـرد، والـتـفـاهـم والـرقص الروحي، والصحبة الصالحة، والإحسـان وتـرك الـرغـبـة، وقـابـلـيـة الـنشوة، وكشف الخواطر، والترحل المستمر، و ترك الوسائل، والامتناع عن جميع أنواع التوفير والادخار.

يتحقق في الصوفي الحقيقي أربع علامات :

١ ـ يتطهرمن كافة أنواع الجهل و يتأمل باستمرار.

٢ ـ يقطع صلته مع جميع المخلوقات و ينضم إلى خالقه.

٣ ـ يتخلص من عادات الطبيعة ويكتسب صحبة الملائكة.

٤ ـ يترك الرغبات الجسدية.

إن الـصوفي هو من أفنى نفسه وأدامه الله، وهو من حرر نفسه من قـبضة الطبيعة وانضم إلى مصدر جميع الحقائق وأما الذى بلغ إلى أسمى درجـات الـكـمـال فـيـسـمى "الصوفي" والذى يسلك سبيل التصوف ويطهر روحـه من كافة الجهل والظلام فيسمى"الصوفي" لقد عبرالشاعر الصوفي الفارسي عن هذا المعنى بشكل جميل في الابيات التالية :

أنا سكيرك، أنا حر من الخمر والكاس
أنا لعبتك، أنا حر من الوهق والطعم
انت مقصدى الحقيقي من كعبه و دار الاصنام
أنا حر من هذين المقامين

يعتبر ابو القاسم عبدالكريم القشيرى (٣٧٥ ـ ٤٦٥هـ) إماما للصوفية في نيسابور وعلّم نوعا من التصوف المعتدل الذى كان منسجما مع الشريعة ومبتعدا من الغلوز و الإمام القشيرى خلافا للشيخ بايزيد البسطامي والشيخ الخارنغي و ابي سعيد ألف عديدا من الكتب في هذا المجال، و لم يتحقق هذا بمجرد وصول نسبه الروحي إلى الشيخ جنيد بل كونه مريدا للمؤلفين الشهيرين في التصوف وهما أبو علي الدقاق وابوعبدالرحمن السلمي اللذان أكدا في نفس الوقت على ضرورة خلق ارتباط مع الشكل الخارجي للشريعة أيضا وتتضصن أعماله الخالدة "الرسالة القشيرية" و"ترتيب السلوك" وتناول فيهما أوليات التلقين والتضرع والابتهال وما إلى ذلك.

ومن اجدر الصوفيين الخراسانيين ذكرا هو أبو عبدالرحمن السلمي (٣٢٥ ـ ٤١٢هـ) الذى يرجع إليه الفضل في تأليف اكثرمن ٣٠ مجلداً في التصوف وابرزها ذكرا "طبقات الصوفية" و"تاريخ الصوفية"و" حقائق التفسير" الذى ايضا يسمى بـ"تفسير أهل الحقائق "و"كتاب الفتوة" ويحتوى كتابه "طبقات الصوفية" على سير خمسة ا جيال من المؤلفين مع مبادئهم الروحية واقوالهم، ومن بين المؤلفين الشهيرين الآخرين يمكننا ان نذكر أبا الحسن علي بن عثمان بن علي الغزنوى الهجويرى الذى قام بتأليف "كشف المحجوب" الذى توفي في لاهور و دفن فيها.

الشعر:

يمثل الشعر إحدى الأدوات التي اختارها المؤلفون الصوفيون للإعراب عن مبادئهم الروحية ويعد أبو سعيد أبوالخير أحد رواد التصوف الذين اختاروا الشعر لهذا الغرض وجعلوا خراسان مهدا لأدب التصوف الإيراني، لأن الصوفي الشهير ابراهيم بن أدهم كان من خراسان. لقد نشر ابوسعيد التصوف العملي و ليس التصوف النظرى فقط وإنه اول صوفي استخدم الرباعيات لتناول المواضيع الدينية واتخذ من الرباعيات وسيلة لنقل الحقيقة الروحية والدينية مع أنه لا يعتبر نفسه شاعرا.

عندما تصبح غبارا
ساصبح غبار غبارك
وعندما اصبح غبارغبارك
انن ساصبح طاهرا نقيا

يوجد بين القوالب الشعرية التي مارسها الشيخ ابو سعيد ابوالخير بعض الأشعار الغزلية أيضا وكانت تسود البساطة والسهولة كافة اشعاره وكان أسلوبه سهلا للغاية لكي يفهمها السواد الأعظم من الشعب. و مع ان نخبة مختارة من الاغنياء كانت تحضر مجالسه إلا ان أغلبية سامعيه كانت من الأميين والرجال العاديين فلذا كان الشيخ يلقي خطبه بأسلوب سهل لكي لا يصعب على الشعب فهمها ومن هنا بدات بساطة الأسلوب والبعد عن التعقيد والتصنع والسوقية، كما شاع استخدام البحور السهلة والبسيطة في الشعر. واحتفظ الغزل الصوفي بهذه المميزات في الفترة المتأخرة أيضا.

كيف يمكن أن يكون مثل هذا في سبيل الله

لأن الأول استشهد من قبل العدو والثاني استشهد من قبل المحبوب

إن وجود الموضوعات الصوفية في الشعر الفارسي أدى إلى إدخال تغيير كبير في الهيئة و أسلوب البيان كليهما، وازدهر قالب الموضوعات الصوفية في الشعر الفارسي ازدهارا كبيرا حتى الحكم التيمورى و حظي استخدام الأشعار لبيان مبدأ التصوف باهتمام كبير.

لقد قلنا إن التصوف أدى إلى نوع من التغيير الروحي بين الناس و نضرب على ذلك مثالا بالإمام الغزالي الذى بعد أن مر بثورات داخلية، تمكن بواسطة التطهير والمجهودات الروحية من أن يحولها للفوائد الجليلة. وانه لم يُدلِ بالخرافات مثل الآخرين بل أصر على أن التصوف الذى لا يقوم على أساس القرآن الكريم و أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم باطل وغير جدير بالثقة، وقال إن مبدأ التصوف يتمثل في الأكل الحلال والاحتذاء باسوة الرسول صلى الله عليه وسلم في أخلاقه وعاداته وأعماله و أوامره. و من نافلة القول أن ننكر أن الغزالي اثر تأثيرا كبيرا من كافة القضايا الدينية تقريباً التي بلغت أوج تطورها في زمانه و إنه تجرأ أن يدخل في مجال الفلسفة أيضا ليس لكي يؤيدها بل لكى يدحضها.

كان لهجوم الغزالي ضد الفلاسفة أثر عميق و كتابه "مقاصد الفلاسفة" يجعل المرء يعتقد بانه احد الفلاسفة و لكنه في الواقع الف

نرجع قليلا إلى الخواجه عبد الله الأنصارى الذي كان من هراة و هو أصغر سنا بسنتين من ناصر خسرو، فقد أبدى حماسا كبيرا نحو الفقه الحنبلي و لم يكن حماسه اقل من حماس ناصر خسرو تجاه عقيدته المختارة، تعلم عبد الله أولا القرآن الكريم والحديث الشريف من أبيه ثم قرأ الحديث الشريف على القاضي أبي منظور الأزدى، ومن أهم البحوث والرسائل التي تناول فيها مواقفه الخاصة تجاه المشاكل الفقهية "كتاب العرب في الصفات "و"ذم الكلام" و"إلجام العوام". و أحسن كتبه في التصوف هو"منازل السائرين" الذى ناقش فيه مائة مقام يجب على الصوفي أن يمر بها خلال رحلته الروحية، و لكن الكتاب الذى أكسب الشيخ شهرة عظيمة هو كتابه بالفارسية حول الأدعية والابتهالات. و من الأعمال الأخرى التي تعزى إلى الشيخ كتابه "كنز السالكين" و"قلندر نامه" و"محبت نامه" و تختلف هذه الكتب عن كتب طبقات الصوفية في الاسلوب.

يعتبر القرن الرابع والخامس والسادس من الهجرة أحسن فترة لازدهار العلوم و لاسيما علوم التصوف. وبفضل مبدأ التصوف توسع الأفق الروحي للناس الماديين والعلماء على حد سواء. و مامن شك أن التصوف غرس في الناس حب العمل وبذل الجهود الذاتية و لقن الأولياء الكبار المبتدئين دروس الشهادة في سبيل الجهاد المقدس والدفاع عن دينهم وعقيدتهم.

يكافح المجاهد في سبيل الاستشهاد

ولكنه لا يعلم أن شهيد الحب افضل منه بكثير

شعر التصوف التعليمي قبل بلوغه درجة النضج على يد الرومي أتقنه العطار الذى يعد سلفا مباشرا للرومي و لا يوجد مثل هذا الاتقان حتى في أشعار سنائي.

تمكن الشيخ فريدالدين العطار وهو من كبار الصوفية في نيسابور، من فتح الآفاق الجديدة ليس في الأدب الصوفي فحسب في الأدب الفارسي باكمله. والشعر الفارسي الذى كان يتبع الأذواق الشخصية لرجال البلاط الملكي وكان يصور الملك و رجال حاشيته فقط، بدأ لأول مرة يصور أحوال الطبقات الضعيفة في المجتمع و نال اهتماما كبيرا في الأدب الصوفي بما فيه تصنيفات العطار ايضا، ويشمل التراث الأدبي الفني الذى خلفه العطار، فضلا عن كتابه الشهير "تذكرة الأولياء" الذى يتناول سيرالصوفية البارزين و أقوالهم و سلسلة من الاعمال الشعرية أمثال "أسرار نامه" و "مصيبت نامه" و "الهي نامه" و "منطق الطير" الذى يعد من أحسن ما نُظم في الشعر الفارسي، ويكمن الفرق الرئيسي بين سنائي والعطار في استعمال القصص و الحكايات التي يتفوق فيها العطار، والنتيجة التي نستخرجها من دراسة شعر العطار، هي أن له إيمانا راسخا في تعليم الحلاج، وكتابه "تذكرة الأولياء"عمل نثرى في الفارسية ويمثل ذروة النثر الصوفي الفارسي في القرن السابع.

وبعد العطار بلغ الشعر الصوفي أوج تطوره على يد جلال الدين محمد البلخي المعروف بمولانا الرومي، ويمثل تصوفه تصوف الحب والمعرفة، وأشعاره عرفت باسم "المثنوى" الذى يعتبر خلاصة لكافة التجارب الصوفية والحقائق التي تحققت في العالم الإسلامي وعلى غرار

هذا الكتاب ليثبت معرفته الواسعة في الفلسفة ليدحضها في كتابه الثاني "تـهـافت الفلاسفة" ولكنه أخيرا انضم إلى التصوف و يقول: إعلم أن الذى يـتـوجـه إلـى الـلـه و يـحاول نيل التقرب منه هو قلب المرء و ليس جسده، وبـالـطـبع لاأعني بالقلب قطعة من اللحم على شكل جوزة البلوط بل أعني بالقلب سرا من اسرار الله عز وجل الذى لايمكن ادراكه بالحواس.

قـصائد سنائي الغزنوى مليئة بتعاليم التصوف وإنه من بداية حياته مـدح الحكام الجائرين، و لكنه فجأة تخلى عنهم و وضعهم جانبا وبدأ يقدر الناس العاديين المضطهدين.

كثيرا ما تحطم تاج الحكام الجائرين وعرشهم
تحطماً كاملاً بسبب دعاء المضطهدين عليهم
كثيرا ما راية الامبراطور المنتصر
قد تبددت بسبب تنهدات الأرامل

اعـلـم باليقين أن تنهدات المضطهدين العميقة في منتصف الليل أخطر من الأسهم و رؤوس الرماح والحراب

و ما تحققه العجائز الطواعن في منتصف الليل
لا يمكن تحقيقه في سنة كاملة
من قبل عبيد من خسرو وامثالك

إن تـاثـيـر سـنائي في تطوير هذا النوع من الشعر ينعكس جيدا في كـتـابـه "حـديـقـة الـحقيقة" و في "سيرالعباد إلى المعاد" إن كتابه الاخير يـمـثل خير تمثيل للشعر الصوفي و يعتبر احد اقدم روائع الشعر الفارسي، واثر إلى حدما في الكوميديا الالهية لدانتي بعد قرن ونصف من الزمن، فإن

المحتوى، حصيلة الفوران والنشوة والحماس الغنائي. وبما أن الشعر الغنائي أفضل بكثير من النثر في التعبير عن المشاعر الصوفية لذا فإن مجموعته "ديوان شمس" تعكس ذهن مولانا بصورة أفضل، وكلامه عن وحدة الانسان مع الله يبدو في أول وهلة أمرا مشكوكا فيه، ولكننا ندرك في النهاية أن هناك إمكانية تحقق مثل هذه الوحدة التي من خلالها يحصل الصوفي على هويته الأصلية، فهو يقول:

أنا سوء الحظ و حسن الطالع كلاهما

أنا الملك والعرش كلاهما

أنا الحزن والفرح كلاهما

أنا الداء والدواء كلاهما

أنا الدم والحليب كلاهما

أنا الشاب والشيخ كلاهما

أنا العبد والسيد كلاهما

أناهذا وذاك كلاهما

أناشمس مانع السكر و دولة "تبريز" كلاهما

أنا الساقي والسكير كلاهما

أنا المشهور والمجهول كلاهما

ينبغي أن نقول إن الحب والمعرفة سماويان لايمكن تحقيقهما عن طريق الجهد الذاتي فقط دون مشيئة الله، ويقول مولانا إن الحب البشرى لايعدو أن يكون انعكاس الحب السماوى، فان الحب اسطرلاب لأسرار

الشعر الصوفي التعليمي الآخر نظمت هذه المثنويات في بحر الرمل المسدس. وفي هذا البحر بالذات نظم الشاعر الشهير ردائي كليلة ودمنة، كما نظم العطار "منطق الطير" ويعرف الرومي في بلاد الفرس باسم مولانا. و قد استعمل في أشعاره التعليمية رموزا كثيرة وهو يعتبر الشريعة شمعة في سبيل "الطريقة" والتي من خلالها يتم نيل الحقيقة، ولايمكن نيل الحقيقة إلا عن طريق نور العقيدة. وعندما يتنور القلب يمثل هذا النور فهو يعكس كافة الحقائق الإلهية، ويجب على المرء أن يترك الدنيا لأنها تفصل المرء من الله سبحانه تعالى ومن الكمال الذاتي :

هذه الدنيا تشابه سجنا ونحن أسرى

اجعل ثقبا في هذا السجن واجعل نفسك حرا

ماهي الدنيا؟ أن يكون المرء غافلا عن الله

وليست سلعا و فضة وأطفالا وزوجة

وعندما يحصل الثروة مثل الحيوان بذريعة الدين

لقد سئل الرسول، ما فائدة هذه الثروة

وعندما يطرد الثروة والمملكة من قلبه

مثل سليمان يعتبر نفسه زاهدا متسولا

لم يقدم مولانا إبداعا أصيلا في بعض القضايا فحسب، بل نادرا ما هناك قضية لم يعالجها، و لكنه أسلوبه الصعب في بعض الأحيان يحول دون فهم أفكاره، فان مجموعة أشعاره الغزلية مع كونها غنية من حيث

يبلغ الإنسان مرحلة حيث لا يرى شيئا غير الله
انظر إلى مرتبة الإنسان التي لا حدود لها
أنا مبتهج في هذه الدنيا لأنها تبتهج بالله
أنا أحب الدنيا كلها لأنها تأتي من الله

ولكن حب الصوفية الموهوبين اعلى وارفع من الحب الذى عبرعنه الشيخ سعدى في أشعاره، لأن هناك اختلافا بين المحبوب الذى تاتي الدنيا منه والمحبوب الذى هو الدنيا، ولا يملك سعدى حماسا مثل هؤلاء الصوفية، وهو يفضل العقل والمنطق دون شك، ولكنه في نفس الوقت يرى طريق النجاة ثمرة للتقوى والتقشف الذي يجمع بين الشريعة والحكمة والمحبة، ولا ينكر سعدى جمال الاشكال (الجمال الظاهرى) كما يقال في الفارسية عالم اللون والعطر، وانه مثل العندليب الذى يغرد على اغصان الحب بحماس شديد، وتتكون كلمات سعدى من العلوم والحكمة والمحبة والمشاعر والأحاسيس الرقيقة. من جانب نرى سعدى أصوليا شديدا ومن جانب آخر مليئا بالحب والحماس بمعنى الكلمة.

يوجد لدى "حافظ" هذا الحب والحماس بدرجة أسمى و بشكل مهذب بحيث يتجاوزان حدود العقل والمنطق و مع أننا لانجد في قصائده اثرا لتقليد شيخ معين و لكن الفكرة المركزية في أشعاره هي ترك الدنيا والعناية المتواصلة بالله والبحث عن المحبوب الحقيقي.

لا تكن متفاخرا أمامي
يا قائد الحجاج إلى مكة
لانك سترى البيت فقط
وانما انا لا أرى البيت بل الله

سـمـاوية، ولاتقوم العقيدة على العقل و المنطق، بل العقيدة العميقة تقوم على الحب الحقيقي.

يختلف مرض الحب عن الأمراض الأخرى
والحب اسطرلاب لأسرار سماوية
الحب سواء كان من هذا الجانب أو ذاك الجانب
فإنه أخيرا يقودنا إلى الملك.

حـيـنـما نتكلم عن تطور التصوف في إيران، لا يمكننا أن نغفل عن الإزار إلـى الـشـيـخ سـعـدى واشـعـاره فـإن الـشـيـخ سعدى كما ذكر مؤلف "شـدالأذار" وكـمـا نـسـتـنـتـج من أشـعاره قام برحلات عديدة إلى مختلف الـبـلـدان الإسـلامـيـة و اقام مع الصوفية في العراق و سوريا، و طالع كتب الـتصوف بكثرة، الأمر الذى حثه إلى اتباع طريق التصوف، فإنه في كتابيه الـشـهـيـرين "جلـستان و "بستان" "كرس عدة فصول حول طرق الصوفية وانـمـاط حـيـاتـهـم وفضلا عن ذلك لقد اورد حكايات و قصصا مثيرة حول الـصـوفـيـة فـي الأماكن الأخرى، و مع أن الشيخ سعدى أبدى شكوكه حول صـدق الـصـوفية في احايين كثيرة، ولكننا في كتاباته النثرية نجد خلاصة الـتـعـليمات الصوفية. ونجد التعليمات الصوفية بكثرة في جلسات سعدي الروحية الخمس، ونضرب مثالا بالجلسة الثالثة حيث يتحدث عن حب الله ومـعـرفـتـه فـيكون اسلوبه أقرب إلى أسلوب الخواجه عبد الله الأنصارى، ويعتبر مبدأ وحدة الوجود عنصرا قويا في التصوف ويرى سعدىأن الحقائق الإلـهـيـة تـخـتـرق كـل شيء، فإنه يعتبر كل شئي ماعدا الله عديم الوجود، ولايرى شيئا غير الله.

ليس لدينا ما نقوله لك

وداعا وداعا

إن قلب "حافظ" حزين جدا، هو يحب الله حبا جما، و يريد أن يصل إلى المحبوب مهما يكلفه الأمر و باية وسيلة كانت.

لو أصبح صاحب الحانة بليلنا الروحي

ما الفرق؟

لانه لا يوجد راس

ليس فيه سر من أسرار الله

يقصد "حافظ" من كلمة "صاحب الحانة" الرجل الكامل بينما هذه الكلمة في الأمكنة الأخرى تعني" بائع الخمر" أو"ساقي الخمر" فإن "حافظ" يريد أن يفهمنا بأننا إذا أردنا أن نصل إلى الله فلا حرج في الوسائل التي نتخذها لتحقيق هذا الهدف. ولا يعتبر "حافظ" الموت هو النهاية المطلقة بل الموت بالنسبة إليه انتقال تدريجي من مرحلة إلىأخرى و من مقام إلى آخر:

بارك الله يوما أغادر فيه هذا البيت الخراب.

عندما أسعى إلى اطمئنان و راحة قلبي

وعندما أذهب وراء محبوبي

و في ضوء المزايا التي أوضحها ارسطو للشعر يمكننا أن نقول: إن الشعراء الصوفية هم الشعراء الحقيقيون لأنهم لا يشعرون الالم والفرح فحسب بل يتمكنون من نقله إلى الآخرين أيضا. إن لغة التصوف الجميلة الحلوة هي في الواقع السبب الرئيسي لإنتشاره في كل مكان، وما من شك

و هدفي في المسجد والحانه هو توحيدك
وأنا لا أفكر إلا في هذا
والله شاهد عليه

ويـرى "حـافـظ" أن مـعـرفـة الذات لازمة لمعرفة الله كما جاء في الـحـديـث الـشـريـف "من عـرف نـفسه فقد عرف ربه". وهو يذوب في الله ليحقق حياة أبدية.

في حانة ماغى
أرى نور الله
يا للعجب!
من أين أرى مثل هذا النور
لايوجد حجاب الفصل
بين العاشق والمعشوق
يا "حافظ" أنت حجابك
أبعد نفسك من البين

ولـعـل "حـافـظ" أبـلـغ الـشـعـراء الـفـرس كلاما، وهو يرى الإنسان مـسـجـونا في سجن الجسم و يعتبر الجسم أكبر حجاب بين الانسان والله، وحـسـب رايـه يـجب على الصوفي أن يبذل قصارى جهده في تحرير المادة الـسـماوية للروح من سجن الجسم، وفي نفس الوقت يمكن لهذا الجسم أن يـتحد مع الحقيقة المطلقة، وليس في وسع أحد أن يترك جسمه تماما بل يـجـب عـلـيـه أن يجعله مطهرا و روحيا لكي يخدم الروح بدلا من أن يكون عائقا في سبيله.

أنت بفضل الكلام والحديث
تدعى بانك صوفي

ويـنشدون قصائدهم الـغزلية والرباعيات في جلسات السماع ولكن المفترين على أبي سعيد نحوه عن السماع.

لـقـد خـصـص الـشـيـخ شـهـاب الدين السهروردى الفصل الخامس والـعـشـرين من كـتابه "عوارف المعارف" لطرق الرقص الروحي، وفي هذا الـفـصـل يـقـول إن الـتـصـوف يـقوم على الصدق و إخلاص النية والسلوك الـحـمـيـدة والـكـرامـة، ومن الـشروط التي يجب توافرها لحضور جلسات الـرقـص الـروحـي اخـلاص الـنـيـة والصدق والكرامة والابتعاد عن المزاح والـعواطف الجسدية، ويعتبر الصوفية الانشودة الملحنة والاغنية الجميلة العذبة بشارة من عالم الغيب.

إن انين المزمار و قرع الطبل
يشبه قليلا مع النفخ العالمي
لذا قال الحكماء ان هذه الالحان
لقد اخذناها من دوران الكوكب
وذلك الرجل ينتجها من الطنبور والأوتار الصوفية
والمؤمنون يقولون إن هبات الجنة
جعلت حلواً كل صوت خشن
لذا إن الرقص الروحي غذاء للعشاق
إذ توجد فيه رغبة للوصل.

إن الـسـمـاع لـدى الـصوفيين راحة لعاشق الله وغذاء لروحه وعلاج لـمـرضه. وقد اثرت كلمات الصوفيين وأفكارهم اثرا عميقا في الموسيقى الـفـارسـيـة بطرق شتى. وتتقدم الابيات الأولى من المثنوى برهانا قويا على

ان التصوف هدى البشرية إلى التلقين الروحي و تحقيق المعرفة الروحية و المعرفة الحقيقية.

وليس في وسعنا أن ننكر جميع الشعراء والناثرين من الصوفية في هذا المقال الوجيز والوقت القصير، لكن دراستنا للتصوف والأدب الفارسي حتما ستمكننا في فهم وضع الصوفيين وأفكارهم بشكل افضل.

الرقص الروحي (السماع):

"في زاوية دماغي، لا تبحث عن مكان للنصح، لأن هذه الزاوية مفعمة بأصوات القيثار والرباب". و يعتبر السماع أحد الجوانب الخاصة للتصوف الفارسي وهو نوع من النشوة والابتهاج الروحي.

و يقول بعض الصوفية إن السماع غذاء للروح و الذكر غذاء للقلب، ويقول البعض الآخر إن الرقص الروحي يشوق و يستغرق الصوفي الى درجة ينسى جميع الأسباب الوسيطة و لا يرى شيئا غير الله. و إن حقيقة السماع تكمن في ايقاظ الروح ونحن نبتهج بالموسيقى لأن روح الإنسان قبل مجيئها إلى هذا العالم كانت تسمع الموسيقى السماوية من الجنة، ولهذا السبب لايمنع الصوفي الموسيقى والرقص الروحي فحسب وإنما يراه ضروريا للمعالجة الأخلاقية و التحرر من الأدران المادية. و حسب رأيهم في السماع الروحي يتحرر الإنسان من حب المادة والجسم. وبفضل تحرر الروح ونيل الوصل مع الله انهم يبداون الرقص في ذكر الله، إن الذكر والسماع يوجدان في كافة سلاسل التصوف الإيرانية، وكان من عادة الشيوخ الصوفية ان ينظموا قصائد رائعة للسماع وانهم كان ينظمون

لان السماع لا يصلح إلا لاجتماع المحبوب

والذين وجهوا وجوههم نحو الكعبة

فهو السماع لهم في هذه الدنيا والآخرة

وبالاخص حلقة الصوفيين الذين يحضرون السماع

وهم يدورون في حلقة وكعبة في مركزهم

والحمد لله وبه نستعين.

تحمس مولانا للموسيقى والسماع.

اسمع إلى الناى كيف يقول قصته
كيف يشكو من متاعب الافتراق
إنه نارالحب تنفخ في الناى
إنه فوران الحب الذى خمر في النبيذ

ويذكر العلامة محمد الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" إن السماع معيار حي و محك حقيقي للقلب، ونسيم السماع لايمس القلب فحسب بل يحرك كل ما يسيطر عليه.

ننهي كلامنا بأحسن الأشعار قالها الصوفي الشهير من القرن السابع مولانا الرومي الذى أوجد طريقا خاصا للسماع.

إن السماع راحة للأرواح الحية
ولا يتمتع به إلا من له روح خفيف
لا يريد الاستيقاظ إلا ذلك الرجل
الذى ينام في بستان جميل
ولكن الذى ينام في السجن
تفوته فرصة الاستيقاظ
قم برقص روحي في امكنة الاعراس فقط
ولا تقم به امكنة المصائب والاحزان والاتراح
ومن لم ير اساسه الروحي
يشبه من اختفى عنه القمر الساطع
كيف يجدر بذلك الرجل ان يحضر السماع

الصوفي و الشاعر: ديالكتيكية الالوهية و الإنسانية

بقلم: عطار سينغ

كـان الـشـيـخ بـابـا فريد، احد رجال الله، الذي عن طريق حياته الـمـكـرسـة و اعـمـالـه الملهمة، حاول تجسيد رؤية إنسان كوني. و هو أحد الاعـلام الـكـبار من عصر النهضة الهندية في القرون الوسطى الذي لا تزال رؤاه الـروحـيـة و الـخـلـقـيـة ذات اهمية كبرى في زمننا الحاضر حتى بعد انـقـضـاء ثـمـانـيـة قـرون. و إن اي تـقـيـيـم مناسب لإسهاماته و إنجازاته و لاهميته للتاريخ الحضاري للهندي، سواء بوصفه شخصا صوفيا، او باحثا او شاعرا، يتطلب نطاقا واسعا من الانسجام الفكري، و الذي قلما يستخدم في معالجة اي جانب مهم للإسلام الهندي.

كـان الـشـيـخ فـريد احد الصوفية الرواد لولاية البنجاب في القرون الـوسـطـى. و إن نـشـاطـات حـيـاتـه الـصـوفية و ولايته الروحية للطريقة الجشتية غطت مناطق شاسعة، و هي تنشمل الباكستان و البنجاب الهندية، و هـاريـانـا و دلـهـي، و اصـبـحـت امـكـنـة مـثـل كهوتوال و دلهي و هانسي و فـريـدكـوت و بـاكـباتان تتلقى تبجيلا مماثلا بسبب ذكراه المقدسة. و إن رسـمـا بيانيا لنشاطات خلفاء الشيخ فريد و تلاميذه يشير إلى امتداد أوسع



غير أن الأهمية الأساسية للشيخ فريد لطالب الأدب البنجابي، تكمن في أنه الشاعر الذي قام بجمع الروافد المختلفة للأدب القومي للشعب البنجابي، و "شلوكاتهم" تراتيلهم الشديدة الإثارة للعواطف في تقليد حضاري و أدبي أنيق. و إن قيام غورو أرجون ديف المرشد الخامس للسيخ بإضفاء القدسية (Canonization) على الأبيات البنجابية للشيخ فريد، و ذلك عن طريق ضمها إلى مجموعة المتون السيخية المقدسة، يمثل حقيقة ذات أهمية لأي تقييم لمدى أهميتها في التاريخ الأدبي للبنجاب. و بالرغم من الشكوك المتواجدة لدى بعض الجماعات، فإن الدوائر الأدبية البنجابية، لا في الهند فحسب بل في باكستان أيضا، قد سلمت بأن الأبيات المتضمنة في "جوروغرانت"، هي ليست من وضع أي شخص ماعدا الشيخ فريد الدين جنج شكر. و إن الدكتور فقير محمد فقير في مقاله الذي يحمل عنوان "خصائص الأدب البنجابي" المطبوع في كتاب "تاريخ أدبيات مسلمانان باكستان و هند" قد اعترف بصورة مؤكدة بالرؤية القائلة بأن الأعمال المعزوة إلى البابا فريد في "جورو جرانت" هي من وضعه نفسه، و ليست من وضع الشيخ إبراهيم(١). و كذلك يؤيد كيفي جامفوري في عمله القيم "سرائيكى شاعري" الرؤية القائلة بأن هذه الأبيات من شعر الشيخ البابافريد الدين جنج شكر(٢).

و فوق ذلك فإن الأبحاث الحالية قد ساعدت أيضا على إرجاع تاريخ الإحالات التاريخية المبكرة إلى حقيقة أن الشيخ فريد كان يقرض الأبيات باللغة البنجابية. و في معرض الإشارة إلى إسهام الصوفية في اللغات

لجغرافية الإسلام المقدسة يصل بها إلى راجستان، و اترابرادش و في ولاية غجرات.

و إلى جانب سمو مكانته في مجالي الدين و التصوف، يتميز الشيخ فريد بكونه مؤسساً للتقليد الادبي البنجابي. و إن هذين الجانبين قد استرعيا قدرا كافيا من عناية الباحثين و الناقدين. و لكن السمة الباعثة على العجب للدراسات الخاصة بالشيخ فريد هي انه قد تم معالجة هذين الجانبين منفصلا بعضه عن بعض، و لم تظهر بعد دراسة جامعة لحياته و اعماله حتى الآن. و باستثناء عدد من التراجم الفارسية القديمة للبابافريد التي تنقل أحيانا بعض الرباعيات البنجابية التي عزيت إلى الشيخ فريد بوصفه شاعرا صوفيا رائد اللغة البنجابية و إشارات في الشعر البنجابي الإسلامي، إن المؤلفات الحديثة التي تعالج سيرته الصوفية تغفل بصورة عادية إسهامه في الادب البنجابي. إن كتاب "حياة و عصر الشيخ فريد الدين جنج شكر" لمؤلفه الاستاذ خليق أحمد نظامي، و هو أول كتاب مقصور على سيرته، يتحدث في الملحق عن قضية التراتيل البنجابية المتضمنة في "جورو جرانت" (الكتاب المقدس لدى السيخ الذي دوّنه غورو أرجون ديف في عام ١٦٠٤) و يرفضها بدون أي بحث لانها "ليست من وضع هذا الصوفي العظيم حقاً" و كذلك يقول العالم الديني و الصوفي الباكستاني وحيد أشرف مسعود في كتابه "سوانح حضرت فريد الدين جنج شكر" و "مثل الرؤساء الآخرين للسلسلة الجشتية فإن البابا فريد لم يكن شاعرا".

الثامنة لميلاد الشيخ فريد في عام ١٩٧٣، قد ذكروا أمثلة من هذه الأبيات. و قد أضاف إليها المؤرخون الباكستانيون للآداب البنجابية و السرايكية، و الذين قد أشرت إليهم فعلا فيما قبل. و إن هذه الكتابات التي جمعت من عدة مصادر كتابية تشكل مجموعة كافية للمواد لابد أن تكتشف و تختبر على محك النقد مزيدا. و يكفي أن يقال هنا أن تواجدها من مصادر مختلفة هو في ذاته شهادة على أهميتها الحضارية العظيمة.

و بما أن الدراسات الادبية البنجابية في الهند تعد امتداداً للدراسات السيخية، و نظرا إلى اعتبار أشعار الشيخ فريد تراتيل سيخية مقدسة، إن معظم اهتمام باحث أدبي في هذا المجال ينصب على الجانب اللاهوتي فضلا عن الجانب الادبي. و الواقع أنه حيثما يتحرر الباحث الأدبي من الجدل الطويل و الفارغ من أي جدوى إلى حد كبير، حول قضية المؤلف الحقيقي "لفريد باني"، فينجر إلى مشكلة بيان و إثبات علاقة متبادلة بين تعاليم الشيخ فريد و المرشدين السيخ. و لا تتلقى مكانة الشيخ فريد و إنجازاته كصوفي مسلم إلا اهتماما سطحيا من طلبة قرائضه البنجابية، كما ينأى طلبة ولايته الصوفية من قبول الحقيقة المتمثلة في أنه كان شاعرا باللغة البنجابية. و إنه من بواعث السرور حقا أن الباحثين الباكستانيين للأدب البنجابي في الأيام الراهنة، مترفعين على المصالح الطائفية، قد بداوا يستجيبون للإسهام الادبي للشيخ فريد مضافا إلى إسهام الشعراء الصوفية الآخرين. و نظرا إلى السياق الشامل لعلم اللاهوت السيخي الذي يدرس فيه الباحث البنجابي أعمال الشيخ فريد، إنه ينبغي ألا

الـهـنـديـة، يـقـول مـلـك مـحـمـد جائسي في تأليفه الفارسي "فاضل شارح اخـروات": إن الـخـواجـه شـكـرجـنـج أيـضا نظم أبياتا عديدة في اللغتين الـهـنـديـة و الـبنجابية". و قد قام هاركيرات سينغ بتعيين تاريخ إنجاز هذا التأليف حوالي ١٥٤٠، و ذلك قبل ٦٤ سنة من تدوين "جوروجرانت"(٣). و كذلك قـد عـزا شـيـخ بهاجان، و هو أحد الشعراء الصوفية من القرن الرابع عشر، فـي كـتـابه "خزانه رحمت" عددا من المنظومات البنجابية إلى الشيخ بابا فـريـد (٤). و لا يـعرف الدكتور مهر عبد الحق بالشيخ بابافريد أحد الشعراء الـمبكرين الأوائل باللغة الملتانية فحسب بل قد ذكر عددا آخر من رباعياته الـبـنـجـابـيـة اسـتـنـادا إلـى مـخـطوطة لملفوظاته تحمل عنوان. "جلزار فريدي" تم تدوينها حديثا بصورة نسبية (٥).

إن مـحـض تـواجد الكتابات البنجابية المشكوك في صحتها أو في نـسـبـتها إلى مؤلفها خارج "جورو جرانت" التي تعزى إلى الشيخ بابا فريد، يـشـهـد عـلـى الـقـبول الواسع الذي تلقته أساطير هذا الصوفي و ابداعـــه و باللغة البنجابية بين شعب البنجاب. و قد ذكر الدكتور موهان سينغ ديوانا فـي كـتابه "تاريخ الأدب البنجابي" و الدكتور خليق أحمد نظامي في كتابه "حـيـاة الـشـيخ فريد الدين جنج شكر و عصره"، و الأستاذ بريتام سينغ في دراسـتـه بـعـنـوان "الـشـيخ فريد" المنشور في المجلد الأول لكتاب "تاريخ الأدب البنجابي" و بيارا سينغ بادام في مقاله المعنون: "بيرتون بهرلي فريد رشـنـا" الـمنشور في القسم البنجابي لكتاب "بابا فريد: حياته و تعليماته" و الـذي قـامـت بـنـشـره جـمـعية بابا فريد التذكارية إحياء للذكرى المئوية

الـشـروح و التعليقات تنم عن الأهمية الكبيرة التي أولاها المرشدون السيخ لـتـعـالـيـم الـشـيخ فريد(٦)، كما أنها تجسد أيضا الحوار الأدبي الذي حاول الـمـرشـدون السيخ تعزيزه بين رافدين متشابهين و لكن متغايرين بعضهما عن بعض للشعر البنجابي الديني، حيث بدأ الرافد السيخي الهندي بالمرشد جـورو ناناك، بينما برز الرافد الإسلامي على يد الشيخ فريد الذي يعتبر رائدا و رمزا لـه.

و يـمكن أن يقول أحد معترضا إن الدراسة المقارنة للشعر الصوفي و الـسـيـخـي و الـبـهـاكـتـي في القرون الوسطى تؤكد بدون مراء أن العقول الـحـسـاسـة في هاتيك الروافد الثلاثة كلها لم تكن متأثرة بإحساس مماثل لـمأساة الإنسان في عصورها، بل إنها كانت أيضا تشاطر أسلوبا جد مماثل لـمـعـالـجـة هـذه المأساة، ففي محاولتهم المهمة الرامية إلى توسيع آفاق الـوعـي و الـحـريـة الـبشرية (في مجتمع منغلق في كافة المجالات) جاهد هـؤلاء الـشـعـراء الـصـوفـيـة كـلـهـم ضـد العبودية القاضية على الحيوية لـلـمـعـتـقـدات الـتـقـلـيـديـة لتقاليدهم الدينية الخاصة. إن عنصر الثورة الاجـتـمـاعـيـة الـدينية في شعر شعراء الحركة السيخية والبهاكتية قد تم تعريفه بغاية من الحيطة، وتوثيقه بصورة مناسبة، وتحليله تحليلا واسعا، ولـكن الـشعر الصوفي في اللغات الهندية، وفي اللغتين البنجابية والسندية عـلـى الأخـص، لـم ينل هذا الاهتمام و العناية، و يرجع السبب في ذلك إلى النزعة الواضحة في الهند و باكستان لمعالجة ظاهرة الإسلام في الهند في سياق ما إذا كانت المجابهة قد انتهت أو لم تنته بعد فحسب. و إن مثل هذا

يكون عسيرا أن يلاحظ لماذا تم معاملة الاشعار البنجابية الأخرى المنسوبة إلى الشيخ فريد (و لكنها لم تجد مكانا في "جورو جرانت") كمدوّنات مشكوك في اصل مؤلفها و لم يعرها اى اهتمام على الإطلاق. و الخصيصة الأخرى الباعثة على العجب للدراسات الأدبية البنجابية فيما يخص دراسة الإسهام الأدبي للشيخ فريد هي التغافل الكامل تقريبا عن أعماله الموجودة في اللغات الأخرى، و في اللغتين الفارسية و العربية بوجه خاص، فكانت النتيجة أن رافدين اثنين لتحقيق تراث الشيخ فريد مابرحا منفصلين لا يلتقيان.

و بدون النيل من صحة الأسلوب اللاهوتي لمعالجة هذه الظاهرة الفريدة للتاريخ الديني للهند، اعني قيام غورو أرجون ديف بإضفاء القدسية على أبيات الشيخ فريد، يمكن التسليم بانها تتصف باهمية أدبية كبيرة. و لا شك في أن أرجون ديف عن طريق ضم هذه الأبيات إلى "جورو جرانت" أضاف بعدا جديدا، و أضفى عليها صبغة الكونية عن طريق وضعها بجنب الكتابات الدينية التي جمعت من تقاليد و روافد أخرى. إن هذا المرشد لم يضف هذه الأعمال إلى مجموعة المتون المقدسة لدى السيخ فحسب، و لكنه أيضا كتب "تعليقات المحقق" على تعاليم الشيخ فريد حيثما شعر بالحاجة إليها، بالإضافة إلى تدوين ردود فعل و استجابات غورو ناناك و غورو أمر داس تجاهها تشريحا و توضيحا لها. و بصرف النظر عن غايتها المباشرة الهادفة إلى إضفاء القدسية الاجتماعية على رؤى الشيخ فريد التي تتقارب مع النهلستية و الإنكار الكامل للحياة الراهنة، فإن هذه

و من المميزات الرائعة جدا لأسلوب التصوف الهندي نجاحه في إضفاء الصفة المحلية على الجغرافية المقدسة للإسلام، وحتى عن طريق تحدي بعض الأركان الأساسية للعقيدة الإسلامية مثل الحج و عن طريق تبني اللغات المحلية للاتصال الديني والتعبير الصوفي. وإن تحليلا شاملا و توثيقا مناسبا للمتون الصوفية في اللغات الهندية، مثل البنجابية والسندية والأردوية والهندية والبنجالية، سوف يكشفان عن نطاق واسع للجهود المبذولة على المستوى النظري والعملي كليهما للتلاؤم مع حقيقة الهند و لتنمية التسامح و التفاهم بين الديانات. و الواقع أن أهم خصائص الشعر البنجابي الصوفي و شعر الشيخ بابا فريد بوجه خاص، هي الفرحة الداخلية التي يشعر بها المرء في اكتشاف أرض ذات مراع واسعة و غابات كثيفة و أنهار ملتوية طويلة (في أحوال نفسية مختلفة) وأرض المعديات والبواخر. حيث يتصل الشاعر اتصالا شخصيا مع هذه الحقيقة المكتشفة حديثا في صورة عاشق، و ليس في صورة "بابر" الفاتح. و إن مثل هذا التعبير اللطيف لصبغ روح الإسلام بالصبغة المحلية قلما يوجد في أية لغة أخرى.

و من المؤسف أن تاريخ الإسلام في الهند يتأسس على الحقائق السياسية والمدونات الفارسية لاغير، وهنا أيضا نجد أن السمات الأيديولوجية للنزاعات السياسية إما أن تغفل أو تعطى أهمية قليلة جدا لمثل تلك الأمور. إن التشوهات التي كان السبب فيها في فهم دور الإسلام، والتي تسببها عدم قبول شهادات الأدب الإسلامي الصوفي المتواجد في

الأسلوب يتطلب أن يتم معالجة الإسلام الهندي كحقيقة غير قابلة للتغيير لا كحقيقة ديناميكية وعضوية تشهد في ذاتها توترات و معارضات داخلية. و حيث انه يتم تصوير الإسلام بصورة تلقى تعارضا كبيرا في المحيط الهندي، فقد أبقى الإسلام الهندي نزاعاته الديالكتية الداخلية و خلافاته و انقساماته، وعلاقته بالحقيقة الهندية بمناى من البحث والدراسة والبيان.

ولايمكن أن يعارض أحد الملاحظة القيمة التي أدلى بها الأستاذ محمد حبيب، حيث يقول: "إن التاريخ الأيديولوجي للإسلام، و يتضمن ذلك الإسلام في الهند، لايمكن فهمه بصورة علمية أبدا، بدون أن يؤخذ في الاعتبار أن تقدم المسلمين في كل حقول الفكر تقريبا قد بلغ ذروته بحلول الربع الأول من القرن الثالث عشر. وبعدئذ داخل الحدود المقررة على المستوى الاجتماعي للفكر والثقافة (الحدود التي كانت تصر على اللاهوت الدوغماتي الذي مازال منتصراً على جميع المعارضين) لم يكن من الممكن إنجاز المزيد من التقدم"(٧). و يمكننا أن نقبل أيضا ما يضيف هو قائلاً: "إن الهند لم تضف أي شيء إلى الفكر الصوفي، حيث أنه لم يكن من الممكن في الواقع تقديم أية إضافة جديرة بالذكر"(٨). و لكنه لخطأ جسيم الا تعطى اي أهمية للصوفية الهنود، وأن يغفل عنصر الاختلاف الاجتماعي الديني الذي رفعوا رايته لا ضد الشكلية الفارغة للإسلام التقليدي فحسب، بل أيضًا ضد فكرة انتهاء الوحي التي كانت وثيقة الصلة بالعقيدة التقليدية، أو أن يغض النظر عن إسهامهم الهائل في تطور الآداب في شمال الهند.

من الدرجة الثانية (كجزء لسياسة الدولة) في راس قائمة الاهتمامات، وذلك بسبب محاولات المنتمين إلى السلسلة النقشبندية فيما يبدو، شرع الشعراء الصوفية البنجابيون يبدون عن رد فعل شديد ضد أي تمييز على أساس الديانة والعقيدة. وأصبح تأكيد المساواة بين الهندوس والمسلمين و دحض فكرة الكفر حين تستخدم لوصف أتباع الديانات الأخرى فكرة شائعة لدى الشعراء الصوفية في البنجاب، ومن أبرزهم سلطان باهو (١٦٢٩-١٦٩١) و بولهي شاه (١٦٨٠-١٧٥٧) و علي حيدر (١٦٩٠-١٧٨٥). وبغية الإعراب عن موافقتهم لهذه الحركات، فإن المرشدين السيخ، وغورو أرجون ديف وجورو جوبند سنغ بوجه خاص، أخذا في إعطاء شكل واقعي لرؤية السيخ الأساسية عن وحدة البشرية، عن طريق دحض جميع دعاوى التفوق لعقيدة على الأخرى. فقد لفتوا النظر إلى مساواة البشرية كلها بين يدي الله عز وجل. و إن تاكيد المرشدين السيخ الأوائل على رفض التمييز الطبقي بصورة رئيسية، إنمايدل على الصفة الفورية التي اكتسبتها هذه القضية الدينية. وإنه في سياق التقاء هاتين الحضارتين العظيمتين، الإسلامية والهندوسية فحسب، فإن المرء يمكنه أن يلمس الدور الذي لعبه الصوفي في الارتفاع على موانع و تحاملات التعصب الفاشستي، و بناء جسورالاتصال والتفاهم بين العقائد المتصارعة. إن الاتجاه المعارض للانصرافية والاكليركية والطقوسية لتعليم الشعراء الصوفية من أمثال شاه حسين وسلطان باهو وبولهى شاه وعلي حيدر، تبدو، في قليل أو كثير، صدى للأصوات المماثلة التي نسمعها لدى شعراء المدرستين البهاكتية والسيخية. و إن هذه المجموعة التي

اللغات الهندية بصورة عامة، وفي الأغاني البنجابية والسندية بوجه خاص، إنما تتزايد بسبب رفض تصور الخلفية الأيديولوجية لتصارع الرغبات والأشخاص الذي يتميز به المسرح السياسي في الهند في العصر الإسلامي، وإلا فكيف يستطيع أن يشرح أحد الموت المأساوي للأمير المتنور العظيم والشاعر والباحث داراشكوه؟ إن دارا، الذي كان تلميذ الشيخ ميان مير من السلسلة القادرية، سقط ضحية للمؤامرات الماكرة لشقيقه الأصغر أورانغ زيب و رد الفعل التقليدي الذي كان قد قاده الشيخ احمد السرهندي الإحيائي، زعيم الطريقة النقشبندية، و ذلك بسبب مشاركته في الحركة الصوفية الرامية إلى توحيد الفكرالهندوسي و الفكر الإسلامي. و من الجدير أن نذكر هنا الصداقة الخرافية التي كانت تربط بين الشيخ ميان مير و المرشد السيخي أرجون ديف الذي صب عليه جهانغير جام غضبه، وذلك متأثرا من النفوذ المتنامي للشيخ احمد السرهندي في البلاط الملكي. فقد كان الشيخ يدعو إلى قمع التعددية الدينية. فلاعجب أن الصوفية شاطروا المرشدين السيخ شرف الاضطهاد على أيدي حكام عصورهم. وحتى أن سرمد، أحد الشعراء الصوفية اللامعين في الهند إبان حكم المغول الذي لم يتقدم بأى دعوى لاعتلاء العرش مثل دارا، ولكنه مات هو الآخر شهيدا لعقيدته و استقامته الصوفية.

إن التفصيل الوجيز و لكن المهم لتطور الشعر الصوفي البنجابي يتمثل في انه لما صارت القضايا الخاصة بجعل غير المسلمين مواطنين

وإنه لحقيقة أن أبيات الشيخ بابا فريد هي جزء لمحاولة أكبر شهدتها الهند في القرون الوسطى للتجديد والنهضة الحضارية لعب فيها متصوفة الحركة البهاكتية والمرشدون السيخ والصوفية المسلمون دورا مشرقا. وقد ساعدت هذه الحركة على تطوير حضارة شعبية مصحوبة بجميع مكوناتها اللازمة في مجالات الديانة والأدب والضرورات الاقتصادية والمتطلبات الاجتماعية و السياسية. وإن هذه الحركة، لا في نتائجها بل في أهدافها الصريحة، كانت معارضة لحضارة الصفوة من كهنة الهندوس وعلماء المسلمين. وإن الاختيار المتعمد للغات المحلية كوسيلة لبيان الرؤية الخاصة ببشرية جديدة و للاتصال معها كان منطقيا تماما. ولايمكن أن ينكر أحد أن قرار الشيخ فريد لاختياراللغة البنجابية وسيلة لتعاليمه الرفيعة إنما يمثل منعطفا في مسيرة حياة هذه اللغة. و خلال ذلك تحولت من لهجة عامية غير منظمة إلى وسيلة فعالة تهز أوتار القلب والروح.

و بالرغم من أنه في الفترة التاريخية المذكورة كان الحوار الذي بداه الصوفية قد توقف مبكرا عما كان متوقعا، و بسبب عدم المختلفة للحضارات الهندية، غير أن اختيار اللغة البنجابية من قبل صوفي مسلم رفيع المكانة مثل الشيخ فريد كان ذا أهمية عظيمة لمستقبلها. كما أن ضريح الشيخ فريد في أجودهان يحض المسلمين البنجابيين على صبغ جغرافيتهم الروحية بالصفة المحلية حتى تتطابق وحدود البنجاب على النطاق الواسع (١٠)، كما أشار إليه كرستوفر شيكل (Christopher Shackle) بصورة رائعة جدا بقوله: "إن لمسة الشيخ أدت إلى دمج اللغة

شاطرت الفكر و الشعور هي التي كان أكد عليها جوروأرجون ديف، حينما رأى و شعر بالحاجة إلى تدوين "جوروجرانث" كمحاولة للحوار بين مختلف الديانات والطبقات.

إن المفهوم الصواب للحوار الذي كان قد شرعه و طوره المرشدون السيخ بين الشعراء المسلمين والسيخ وبين الشعراء الهنود في القرون الوسطى الذين كانوا ينحدرون من مناطق و جاليات مختلفة، إنما يتبدى في دمج طموحات عامة الشعب بعضها في بعض، بغض النظر عن عقائدهم ومكانتهم في المجتمع، و ذلك لتحقيق حياة روحية أكثر غناء بدون الاعتماد على الكهنة الخادعين و طقوسهم المعقدة. وعن هذا الجانب لتدوين "جوروجرانث" يكتب العالم الروسي بالمعارف الهندية السيد آئي. دي سيريبرياكوف (I.D. Serebrayakov):

"إن الفكرة الأساسية التي يدور حولها "آدي غرانث" كله هي أن قمم الفكر الديني و الفلسفي لايمكن أن يبلغها العلماء المسلمون والكهنة الهندوس فقط، بل الحاكة و الدباغون أيضا على حد سواء، و أن جمال العالم وبهاء الحياة يمكن أن يدرك سره الناس جميعاً"(٩).

و فيما يخص معارضة الشكلية الدينية والتعاطف مع قضية البشرية المعذبة كليهما، وجد المرشدون السيخ أشعار الشيخ فريد، والشعراء الصوفية الآخرين من أمثال كبير و نامديف و رافيداس، أنها تتقاسم نفس القلق الأساسي. وإن الحوار الذي تم تصوره على هذا النحو، والذي بدأ على أيدي المرشدين السيخ، كان يهدف إلى تجاوز الحدود الدينية و الحضارية، بحثا عن أساس مشترك للبشرية عن بكرة أبيها.

المتبادلة للوعي الاجتماعي مع الرؤية الصوفية الأساسية. و إذ أن الرؤية الصوفية التي تتبدى في هذه الأعمال المقدسة هي في نفسها مدفوعة بدافع الاحتفاظ بسلامة الإنسان ضد التاثيرات المهلكة لانقسامات الطبقات والعقائد و التقاليد الميتة والطقوس الميكانيكية و النفاق الكهنوتي، إنها استوعبت اتجاها للواقعية النقدية تجاه الجوانب الواقعة خارج نطاق الدين للحياة البشرية. إنها شاعرية مقدسة تتميز بانحياز علماني واضح، وإن قدرتها على تغيير الحساسية الشعرية للشعر البنجابي العلماني، مثل القصص الرومانسية المكتوبة في القرون الوسطى، قد كانت حاسمة جدا، وإن التقليد الشعري البنجابي متواضع يتميز بوعي اجتماعي ونقدي أساسي، فكانت النتيجة ان صار الأدب البنحابي أدبا بروتستانيا، مهما كان الشكل الذي اختاره هذا الاحتجاج، دينيا او اجتماعيا أو سياسيا.

و الخصيصة الثانية لابيات الشيخ فريد التي قد تركت بصماتها على تكوين الشعر البنجابي بصورة عامة، هي لهجتهاالشخصية الحميمة فهي صرخات قلب مضطرب، وليست ابتهالات وتضرعات من شخص قائم في مكان متدن أو عظات ونصائح تُلقى من مكان عل. إن أسلوب الهمس اللطيف للمحادثة المباشرة الذي اختاره الشيخ فريد يحمل في طيه عذوبة و حيوية دائمة. و يحاول الشاعر أن يقيم علاقة مباشرة مع مخاطبيه بدون أي وساطة مهما كانت. فالشعر هنا وسيلة للحوار الاجتماعي، و ليس نهبا للمتعة التي يشتمل عليها. و مايضفي عمقا ومعنوية مزيدا على هذا الحوار هو وضوح الصور والاخيلة، وايحائه باصوات واعباق أرض البنجاب

البنجابية بثقافة الإسلام الدينية". والذين دابوا على الرؤية الخاطئة أن البنجابية لغة السيخ، سيعجبون حين يرون أن العالمة الألمانية بالمعارف الهندية، السيدة أنا ماري شميل (Annemarie Schimmel) في بحثها المضني عن تطور التصوف الإسلامي، قد وضعت اللغة البنجابية، في كتابها الذي سمته "الأبعاد الصوفية للإسلام" في فئه اللغات التي اختارت لها عنوان "اللغات الهندية الإسلامية"(١١).

و بتشجيع من أمثال الشيخ فريد، فإن الأجيال التالية، لا من الصوفية فحسب، بل من علماء الدين، و المعلقين، والمترجمين، وشراح المتون الدينية، والمعجميين، والشعراء الملحميين، وكتاب الأدب الرومانسى، والشعراء القصصيين، و ملحني الأغاني الشعبية، بذلت جهودا جبارة لإثراء البنجابية، و في مجال استيعاب التأثيرات الإسلامية الثقافية بوجه خاص مع عبقريتهم المحلية بالذات. من هنا لاعجب في أن هذه الخزينة الثرية التي خلفوها على مدار قرون عديدة، تشكل اساسا وطيدا للتقليد الأدبي للكتاب الباكستانيين الذين يكتبون اليوم باللغة البنجابية. و إذا أخذ شعب البنجاب الغربية بعد اغترابهم لمدة قرن وربع القرن من لغتهم الأم، إذا أخذوا يستجيبون لمطالبها، و بدأت تداخلهم الشكوك، مهما كانت ضعيفة في الأونة الراهنة، حول ولائهم المستمر للغة الأردوية، فإنما هو بسبب التأثير الخاص للشخصية الحضارية المتميزة التي يحتفظ بها الأدب الإسلامي البنجابي الذي بدأ يتطور مع الشيخ فريد.

إن إحدى الخصائص الأساسية التي يشاطرها شعر الشيخ فريد أو الشعر الصوفي البنجابي مع الشعر السيخي هي خصيصة العلاقة

الاردوية، عام ١٩٦٧.

(٦) Attar Singh: "Shaikh Farid and Punjabi Poetic Tradition", in Socio-Cultural Impact of Islam on India, (ed.) Attar Singh, Punjab University, Chandigarh.

(٧) Mohammad Habib: "Chishti Mystic Records of the Sultanate Period" in politics and society in early Medieval India, Edited by K.A. Nizami, Peoples Publishing House, Delhi, 1974, p. 384.

(٨) المصدر المذكور.

(٩) I.D. Serebrayakov: Punjabi literature, Foreign Publishing House Moscow, 1967.

(١٠) Attar Singh: "The Pilgrimage and the Extension of the Sacred Geography in the Poetry of Khwaja Ghulam Farid", in Socio-Cultural Impact of Islam on India, ed. Attar Singh, Punjab University, Chandigarh.

(١١) Annemarie Schimmel: Mystic Dimensions of Islam, University of South Carolina Press, 1975, p. 360.

□

المادية والاجتماعية والميثولوجية والخلقية والمثالية، وحرارة عواطف جهاد مرير طويل ضد الطبيعة.

إن نجاح مثل هذا الحوار يلازم إيجاد اتزان بين الجوانب الطبيعية و الاخلاقية، و المادية و الروحية، و الواقعية والمثالية، و هو الفن الذي أبدى فيه الشيخ فريد براعة كاملة حقا. إن الصور جد المثيرة للعواطف للموت الوشيك الحدوث والألم والمصيبة تتراوح في مصراعي أبياته، مصحوبة بالنصائح الخلقية البسيطة التي تضفي عليهما الواقعية إلى جانب دلالتها على حوار مستديم.

الملاحظات و المراجع:

(١) مقال "سيد فيض محمود" لفقير محمد فقير (مدير خصوصي) تاريخ أدبيات مسلمانان باكستان وهند، المجلد الثالث عشر، جامعة بنجاب، لاهور، عام ١٩٧١، ص: ٢٤٨.

(٢) كيفي جامفوري: سرائيكى شاعري، ١٩٦٩، بزم ثقافت، ملتان، ص: ٢٣٠-٢٣١.

(٣) هاركيرات سينغ: "بعد از آن خواجه كنج شكر در زبان هندي و بنجابي بازاز عشر نظم فرمود" ماخوذ من كتاب. "بهاشاتي بهاشا وجيان". مطبوعات باهرى، دلهي عام ١٩٧٤، ص: ٩٨.

(٤) فقير محمد فقير، ص : ٢٥٧

(٥) مهر عبد الحق: ملتاني زبان اور اس كا اردو سى تعلق، اكاديمية بهاولفور للغة

يــحــل فـي الـربـيـع و لـه رغبات في تغطية زوايا الارض كلها بوفرة من الـخضرة. إلّا أن عطاءاته هذه تظهر فـي الـحـدائق و العرائش قبل أن تظهر في الأماكن غيرها. اشـراقـة الـفـجـر تـحـمل على أجنحتها رسالة نور و ضياء لأرجـاء الـدنـيـا جـميعها. إلّا أن أشعة الشمس تنعكس أولاً فـوق الجدران و المنارات الشاهقة.. و كذا عندما يطلع نور الـهـدايـة و العرفان، و تجلياته الاولى تنكشف لأهل التقوى و أولى العزم، خلاصة الكون و ممثلى روح العصر

مولانا أبو الكلام آزاد

تذكــــــــرة

أهمية التصوف

في

العالم المعاصر

الكتابات الصوفية الفارسية ـ الهندوكيه
سعى وراء معرفة نقط التقاء مشترك

بقلم : فتح الله مجتبا ئى

إن عنوان داراشكوه المشهور "مجمع البحرين" يتصف بأهمية رمزية كبيرة، مع أن الكتاب بنفسه كان موضع النقد فى أحيان كثيرة بأنه سطحى و غيرتاريخى ـ وغير علمى، فان الروح الكامنة فيه والفكرة التى يستهدفها على جانب اكبر من الحيوية فى تاريخ الهند في القرون الوسطى. إن حياة داراشكوه وأعماله تعتبر ذروة عملية بدأت قبل قرون عديدة سبقت عصره. إنها تلقت أكبر قوة دافعة خلال عهد أكبر شاه، واستمرت فى العصور المتتالية و ذلك رغم عدم تسامح القوى الرجعية الدينية، و وجهة نظر اورنجزيب التعسفية وسياسة "فرق تسد" للحكام الاجانب.

إن الحاجة لملء الفجوة التى عزلت الهندوس من المسلمين و من أجل خلق مناخ للثقة المتبادلة والتفاهم بين الطائفتين، كانت أمراً ملموساً منذ بداية الحكم الاسلامى فى الهند. فان عددا من الملوك والامراء، كل فى طريقته الخاصة به، قد حاول رفع الحواجز و حمل كل

شـتـى فى تنمية الود والتفاهم بين الفئتين. وقد أدرك هو الفكرة رجال مثل البيرونى الذى قدم فى تاليفه الرائد"الهند"، المعتقدات الدينية والإنجازات الـثقافية للهندوس فى العالم الإسلامى، و ترجم عددا من التآليفات الدينية والـفـلـسـفـيـة من الـسنسكرتية إلى العربية، واعترف بالأصل الإلهى للدين الـهندوسى: إن القاضى ركن الدين السمرقندى (القرن السابع/الثالث عشر) الـذى حاول فى كتبه الفارسية والعربية المترجمة لكتاب "امريتا كوندا"أن يصل اليوجا بعلم المصطلحات الصوفية، وكبير، وداؤد و نامديو استطاعوا أن يقفوا على نفس الحقيقة فى القرآن والفيداوات. واعتقدوا بوحدة لازمة بين راما و رحيم.

إن الأمـثـلـة الـمـنكورة مـنـفـردة و مـتـفرقة. و لكن كان أكبرشاه (١٥٤٢ ـ ١٦٠٥) الـذى أدرك الأهـمـيـة الـراميـة إلـى الـجـوهرية للفكرة التى تـطـورت إلـى حـركـة اجتماعية و فكرية قد أعطى لها شكلا و توجيهاً. إن مـسـاعـى أكـبـر الـواعـية والجاهدة لخلق مناخ للأخوة والتفاهم بين فئات مـخـتـلـفـة فـى مـمـلـكته كانت أساسا لعقيدته فى "صلح الكل" (السلام الـعـالـمـى) ومـركـزاً لسياسته الدينية. ولقد كان الجزء المهم لسياسته هو الـخـطة المركزة لترجمة الأعمال الدينية والفلسفية الهندوسيةو و أنها قد نـشأت عن الحوار والنقاش بين الأديان الذى حدث فى"عبادت خانه" (مكان الـعـبـادة) لأكـبـر وكـانـت مـغـامـرة مشتركة عمل فيها البانديت الهندوس والمثقفون المسلمون معا. وإن الروح الكامنة فى خطته قد وصفها بوضوح أبو الـفـضـل عـلامى فى مقدمته للترجمة الفارسية لمهابهاراتا (رزم نما) كما تسمى عامة:

من الجانبين على أن يلتقيا ويفهما بعضهما بعضا. لقد كان محمد بن تغلق (١٣٢٥ ـ ١٣٥١) موضع نقد شديد لدى المؤرخين المسلمين لمعاملته المتصفة باحترام عميق للهندوس، و للمشاركة بنفسه مع رجال اليوجا (مذهب هندوكى يشبه الصوفية) والبانديت. وقد كان فيروز تغلق يهتم بالعلوم الهندوسية، فقد تُرْجِم عدد من الكتب فى علوم الطب و التنجيم والموسيقى من السنسكرتية إلى الفارسية بناء على اقتراحه. وكان السلطان زين العابدين من كشمير (١٤٢٠ ـ١٤٧٠) نصيرا كبيرا للدراسات السنسكرتية وطلب ترجمة عدد من الكتب إلى الفارسية والكشميرية. فقد حدث خلال حكمه أن الشاعر والمؤرخ الكشميرى سريفارا كتب كتابه "كتهاكوتوكا " و هو كتاب مترجم إلى السنسكريتية لكتاب جامى "يوسف و زليخا " وفيه يلتقى الاسلام والمذهب السيفى ويختلطان. وقد ناصر السلطان حسين سلطان البنغال (١٤٩٣ ـ ١٥١٩) وابنه نصرة شاه الأدب الفيسناوى البنغالى، وقد حدث بسبب تشجيعهم انه قد ترجمت الرامايانا والمهابهاراتا إلى البنغالية. هؤلاء الملوك من البنغال و السلاطين السوريون من شمال الهند والحكام المسلمون فى الدكن كانت صلتهم بالهندوس متسمة بالإحترام والعطف و كان فى الهندوس وزراء، وأمناء للخزانه و قواداً للجيش، وإداريين و شغلوا مناصب عليا اخرى فى الحكومة.

إلى جانب الحكام والزعماء السياسيين، كان هناك العديد من الناس من المستويات والمهن الأخرى ـ الكتّاب والمفكرون، والصوفية والحكماء ـ مشغولى البال بالمشكلة الهندوسية ـ الاسلامية وساهموا بطرق

و طبقاً للكتب المتعلقة بسيرة حياته، فقد مكث فى الهند لبضع سنوات، و من أعماله حول (لكهو ـ يوجا ـ فاسشتها) نفهم أنه كان منهمكا بطريقة جدية فى دراسة الفلسفة والتصوف الهندوسى. لقد قرأ لكهو ـ يوجا ـ فاسستها فى ترجمة نظام الدين البانيبتى بالفارسية، و بسبب أفكار الوحدانية المقدمة فيها وعلاقاتها بمذاهب وحدة الوجود عندالصوفية، فقد كان راغبا فيها بطريقة عميقة. لقد كتب ملاحظات هامشية عليها، وجعل لها قاموسا لشرح مصطلحات تقنية، وقرض نظما فى مدحها، وألف كتابا للمقتبسات من تعليماتها التصوفية و وازن كل فقرة بقطعة من النظم الصوفى. فى ملاحظاته الهامشية و حاول توضيح نقاط صعبة بمقارنتها بالأفكار الإسلامية الصوفية والفلسفية، أو، أحيانا بتقديم الآراء الأفلاطونية والأرسطو طاليسية، و أعطى بعض قصص الكتاب إنه شروحاً رمزية تحمل فى ثناياها معنى أخلاقيا غير معناها الظاهر. و أورد في أحيان كثيرة لتوكيد شرعية العقائد الدينية الهندوسية آيات قرآنية أو أقوال الرسول أو الائمة، و ربما يتضح بصورة واضحة أنه مثل سلفه البيروني، لايشك في أن كتب الهندوس المقدسة مُنزلة من السماء.

إن تأليفه من المقتبسات من الترجمة الفار سية للكهو ـ يوجا ـ فاسشتا يتصف باهتمام خاص. هذا التأليف يشتمل على عدد كبير من الفقرات التى تعالج الأفكار الصوفية الهندوسية، فقد اقتبست و جمعت بطريقة ملائمة وفعالة جدا، مع قطعات نظم صوفى ماخوذة من أعمال

بعد ان لو حظ الكره المتعصب بين الهندوس والمسلمين و بعدان تم الاقتناع بأنه برز بالجهل المتبادل فقط، والذى نوى العاهل بان يزيله ترجمة كتب السابقين بحيث تكون فى متناول يد اللاحقين. انه اختار اولا المهابهاراتا بصفة كونه كتابا اكبر شمولا و يعتبر اهم المراجع، وامر بان يترجمه رجال متمكنون وغير متحيزين من الفئتين(٢).

تحت رعاية أكبر هناك أعمال ضخمة مثل المهابهاراتا، والراماياتا والهريفامسا، و لكهو ـ يوجا ـ فاسشتها، والبهاجوتا ـ بورانا و اثرفيدا بأنها قد ترجمت إلى الفارسية، و ترجم "فيضى" شاعر بلاط اكبر بهكوت جيتا وقصة نالا و دامايانتى نظما.

إن موقف أكبر الليبرالى الواضح و سياسته فى السلام العالمى كان يستميل كثيرا من المفكرين بطريقة حرة والمضطهدين خاصة حتى من خارج الهند. و نحن نعرف أنه خلال حكمه، قد هاجر عدد كبير مثل هؤلاء الناس من إيران إلى شمال الهند بسبب حرية التفكير و العقيدة لكى يتمتعوا بها.

والعديد من هؤلاء القادمين الجدد مذكورون فى التواريخ المعاصرة و كتب السير التى ألّفت فى الهند، و إن مؤلف "دبستان مذاهب" قد ذكر اسماء عدد من المهاجرين الزرادشتيين و آذركيوانيين الذين استقروا فى مدن شمال الهند.

وكان من بين هؤلاء المهاجرين مير أبوالقاسم فيندرسكى الفيلسوف الشهير من إصفهان.

الصوفية الهندوسية والإسلامية. ففى كتابه الأول (رسالة حق نامة) يشير إلى تطابق الحالات الأربع من الوجود و هى"الناسوت، و الجبروت، والملكوت، و اللاهوت"مع الحالات الأربع فى أوبانيشاد للروح و هى حالة اليقظة، والحلم، والنوم العميق بدون الحلم (سوسهوبتى) والحالة الرابعة "توريا". و فى كتابه الثانى قد أوضح مطابقات بدون قيد أو شرط للأفكار الصوفية الإسلامية مع المبادىء الجوهرية الفيدية.

لقد طلب ترجمة لكهو ـ يوجا ـ فاسشتا من جديد إلى الفارسية ظنا منه أن الترجمة الأولى و بناء الجسور فيه لم تنصف للتعليمات الروحية فى التاليف الاصلى. وطبقا لما جاء فى مقدمة الكتاب، قد قابل داراشكوه فاسشتا والراما فى الرؤية، فقال له فاسشتا إن الراما و دارا أخوان، لأنهما يكافحان من اجل الحصول على الحق. ثم احتضن الراما دارا واشترك معه فى اكل بعض الحلويات التى كان قد أعطاها فاسشتا له. وقد حدث بعد تلك الرؤية كما قيل لنا ان داراشكوه قرر ترجمة الكتاب من جديد تحت رعايته هو. و إلى جانب ذلك قد ترجمت اعمال أخرى ايضا إلى الفارسية بناء على طلبه. فقد ترجم ولى رام المسرحية الفلسفية لكريشنا مشرا "برابودهاكاندر ودايا" بعنوان" جلزار حال"، وترجم سيتا رام جنانا سارا فيدانتا لكوينراكاريا و سماه "رفيع الخلف" و ترجم كنداربهان برهمن"آتمافيلا" المنسوب إلى شنكارا إلى الفارسية و أعطاه عنوان "نازك خيالات" (الخواطر اللطيفة) كان كندار بهان سكرتيرا لدارا شكوه وهو الذى دون حوار دارا مع الحكيم الهندوسى بابالال فيراجى. كماكتب"

عطار، وروحى، وشبسترى، ومغربى، وحافظ و آخرين، وبهذه الطريقة يحاول المؤلف أن يظهر، عن طريق عرض مقارن للنصوص المتعلقة به، العلاقات الروحية والمثل الأعلى للإسلام والهندوسية. لايقدم ميرفيندرسكى فى عمله آراءه الخاصة به وكذلك لا يورط نفسه فى تعريفات جريئة كما يفعل داراشكوه حين يوازن بين فيدانتا والتصوف. إنه يختار ببساطة قطعات من النثر والنظم، ويضعها جنبا إلى جنب و يتركها لكى يتحدث بنفسها. وهكذا، تعتبر أفكاره أكثر أمانة وأكثر فعالية.

إن سياسة أكبر فى تنمية الاحترام والتقدير المتبادل بين الفئتين قد تبعها خليفتاه جهانكير وشاهجهان بعد ذلك ولو كانت فى شكل أقل تنظيما. وتحت رعاية هذين العاهلين استمر باحثون هندوس ومسلمون فى عمل الترجمة من السنسكريتية والكتابة حول الديانة الهندوسية والفكرة الصوفية. فقد كان جهانكير بنفسه راغبا جدا فى الروحانية الهندوسية. وفى مذكراته الشخصية توجد اشارات عديدة إلى تبادل وجهات النظر مع النساك والحكماء الهندوس. و إنه، على أى حال، كان ابن شاهجهان الأكبر، الأمير العالم داراشكوه (١٦١٥ ـ ١٦٥٩) الذى جعل فكرة غرس العطف والتفاهم بين الفئتين هدفا رئيسيا لكل نشاطاته الاجتماعية والفكرية، لقد ساهم مساهمة عديدة ملحوظة جدا فى الأدب الفارسى ـ الهندوسى. إنه ترجم بنفسه، أو ساهم فى ترجمة بهكوت جيتا ومجموعة من ٥٢ـ الأوبنيشادات إلى الفارسية، و فى اثنتين من كتاباته "رسالة حق نامه "(الرسالة الكاشفة للحق) و"مجمع البحرين" قد وازن بين الأفكار

مطابقات كثيرا ما تصبح جريئة جدا ويصعب تصديقها. إن الحديث عن الوحدة و الصدق الذى يتجلى فى أشكال واعمال مختلفة هو، فى الحقيقة، احد الموضوعات الرئيسية الكبرى فى الشعر الصوفى، و لم يكن داراشكوه الا صوفيا بطبيعته وتدربه. فقد ادرك بأن التصوف وفيدانتا فيها نقاط عديدة للاتفاق والصلة، واراد ان يجعل التصوف مكانا مشتركا تلتقى فيها الفئتان وتفهم بعضها بعضا.

حتى بعد موت داراشكوه المأسوى، ورغم هيمنة عدم التسامح والتعصب خلال و بعد عهد أورنجزيب، فقد استمرت الروح خلف الحركة فى العمل. وحتى الزمن القريب كتب اكثر من مئة كتاب، تعالج الديانة، والفلسفة والتصوف الهندوسى فى الفارسية أو ترجمها الباحثون والمثقفون الهندوس والمسلمون من السنسكريتية إلى هذه اللغة. وهذا يكون قدرا كبيرا من الأدب والذى يشمل أربعا وعشرين ترجمة مختلفة للراماياناً، و إحدى عشرة لكتاب بهكوات بورانا، و ثمانى لبكهوت جيتا، وثمانى للكهو ـ يوجا فاسشتا، وستاً لمها بهاراتا وكتباً عديدة اخرى تعالج الميثولوجيا، والكوزمولوجيا، والطقوس و المعتقدات الدينية وعلم التشريع والفلسفة، إن العدد الكبير من الكتب التى ترجمت والنسخ الكثيرة التى جعلت لكل واحد منها تشير إلى وفرة هذه الكتابات عند الأشخاص المتعلمين فى الهند ـ الهندوس والمسلمين. و إنه لجدير بالملاحظة أن العديد من الكتابات ومعظم نسخها المخطوطة قد أنتجها المثقفون والناسخون الهندوس. ونظرا إلى الحقيقة بأن معرفة

مرآة الحقائق" لعبد الرحمن ششتى وهو تفسير صوفى لباكهوات جيتا بتشجيع من داراشكوه.

من بين جميع الكتب التى ألفها أو ترجمها دارا شكوه، تعتبر الترجمة الفارسية لأوبانيشاد على جانب كبير من الخطورة لا لكونها ذات قيمة جوهرية للنصوص الأصلية والجودة الممتازة للترجمة فقط، و إنما بسبب الطبيعة العالمية لتعليماتها والتوافق القوى لمبادئها الجوهرية مع المعتقدات الصوفية. ففى كل صفحة استطاع داراشكوه أن يجد برهانا يؤيد عقيدته الخاصه به بأن كتب الفيدا هى من أصل إلهى، و بأن "التعليمات المستوردة" المذكورة فى القرآن (١ ـ ٦: ٧٧ ـ ٧٩) هى تلميح لكتب الأوبانيشاد، وبأن الحكماء والصوفية الهندوس كانوا موحدين عبدوا الله فى لغاتهم وحسب طقوسهم الخاصه بهم.

و فى سجل اتهامات الذي أعده أورنجزيب ضده، اتهم دارا شكوه بالارتداد، و التواريخ الاكثر حداثة تصفه بالانتقائية. و لكنه فى الواقع، لم يكن مرتداً ولا انتقائيا. فطول حياته كان مسلما مخلصا وظل مقتنعا بصدق عقيدته. إن مكانته، أساساً، لم تكن تختلف من أشخاص مثل البيرونى، و القاضى ركن الدين السمرقندى، وفيضى، ومير فيندرسكى والمفكرين المسلمين الآخرين الذين قارنوا الأفكار الهندوسية بالعقائد الإسلامية و أبدوا آراء متشابهة حول الكتب المقدسة، واشكال العبادة والمعتقدات الدينية للهندوس. إن الشيء الوحيد الذى يمكن أن يقال ضد عمل داراشكوه هو انه بدلا من المقارنة وتقديم تشابهات، هو يبدى

الملاحظات و المراجع:

١ ـ للمزيد من التفاصيل أنظر:"أوجه العلاقات الثقافية الهندوسية ـ الإسلامية" لفتح الله مجتبائي، نيو دلهي ـ ١٩٧٨، ص: ١٣٠

٢ ـ "داراشكوه : الحياة و الأعمال" لـ بكرماجيت هاسرات، كلكتا، ١٩٥٣، ص: ١٨٩

٣ ـ "دبستان مذاهب" أو "حديقة الاديان". كانبور، ١٩٠٤ ، ص: ٣٥

٤ ـ للاطلاع على عرض تفصيلي لهذه الأعمال انظر: "أوجه العلاقات الثقافية الهندوسية ـ الإسلامية" الصفحات: ٦٠ ـ ٩١

❑

السنسكريتية امتياز قد منح لفئة صغيرة فقط من رجال البانديت والبرهميين، و حيث أن الفارسية فى تلك الأيام كانت موضع تقدير للغاية فى الهند بصفة كونها لغة الثقافة و الإدارة و إن عددا كبيرا من الهندوس أيضا لتعلموها فنحن نستطيع أن نعتقد بطريقة معقولة أن عدد الهندوس المتعلمين الذين كانوا يقرأون كتبهم الدينية باللغة الفارسية لم يكن قليلاً.

هذه الكتابات مهما تكن قيمتها من ناحية درجة الثقة كعرض للهندوسية أو كترجمة أمينة و صائبة للنصوص السانسكرتية، تكون صورة جلية و كاشفة لنظرة شريحة واسعة من العقلاء المسلمين تجاه الهندوسية، و تعكس تفهمهم للعقائد و المثل العليا التي تتبناها الديانة الهندوسية. إنها تأتي أمثلة ناصعة للأسس التي تصلح أن تكون جامعة بين الإسلام و الهندوسية، و بالفعل تكون بمثابة ملتقى بالنسبة للديانتين اللتين تمثلان نظريتين عالميتين مختلفتين، و تنتميان لأرضية لغوية و فكرية مميزة، و تستمدان من تقاليد و خلفيات مغايرة بعضها للبعض، و مع ذلك فإنهما تتقاسمان صلاحيات كامنة للصمود و الاستمرارية في وجه التحديات، و بفضل القيم الإنسانية و الروحية المشتركة يمكن لهما أن تتقاربا و تقفا وقفات القبول و التفاهم بدلا من وقفات التنافر و لدراسة الحوار الإسلامي ـ الهندوسي و كيف كان في طبيعته في القرون الوسطى فلاتوجد هناك ـ فيمايبدو لي ـ مراجع افضل من هذه الكتابات. هذا هو السياق الذي يجري فيه الحوار بين الإسلام و الهندوسية بصورة واقعية و بينة.

دور التصوف فى بناء قيم
حضارة الهند المركبة

بقلم : رشيد الدين خان

أهمية التصوف فى العصر الراهن :

إن الوعى الإنسانى لا يقوم على العقل والعقلانية، فحسب، بل على الجوانب الميتافيزيقية والعقلانية للمعرفة والملاحظة، والتخيل أيضا، و إن عددا كبيرا من الناس يتضمن أولئك الذين يظهرون جوانب مختلفة للتدين فى حياتهم، بدون أن يكونوا متدينين أو من النظريين اللاعمليين بصورة رسمية. و يجب أن يفرق المرء بين ارتباط رسمى عادي و يتميز بشدة التعصب لديانة منظمة و الشعور الصوفى و الخلقى الفردى للتدين.

ويتجلى ارتباط عام بالديانة فى عامة الناس حتى فى هذا العقد الأخير للقرن العشرين ـ وهو قرن التنور السائد القائم على المنطق والعلم والتكنولوجيا والبحث ـ عبر القارات كلها ـ وهى ظاهرة عالمية. إن تأثير الديانة، فى مظاهرها المختلفة المتنوعة، قد اصبح واضحا ملموسا فى

الشعور الدينى للعالم يتجلى فى عجب مفعم بالحبور بسبب انسجام القوانين بالفطرة، الذى يبدى ذكاء متفوقا لدرجة ان جميع التفكير المنظم واعمال الإنسان، إذا قورنت به، يبدو فكرا تافها جدا. واضاف آينشتاين قائلا "فى عصرنا المادى هذا، إن العلماء الجادين هم المتدينون بمعنى الكلمة." (١)

وكتب الفيلسوف الهندى البارز والرئيس الثانى لجمهورية الهند الدكتور اس. رادها كريشنان : "إن روح العلم تهدى إلى تحسين الديانة. والديانة ليست سحرا أو شعوذة، تدجيلا او معتقدات خرافية. وينبغى الا تخلط الديانة بالعقيدة المهملة والمعتقدات الخرافية التى تمثل عراقيل وعوائق تقضى على بساطة الحياة الروحية. و إن التجربة ليست مقصورة على حقائق الملاحظة والاستبطان، بل إنها تشمل الظواهر الخارقة والاحوال الروحية ايضا. و إن الديانات كلها تقوم على أساس التجربة". ويضيف قائلا: "إن الديانة ليست امتثالا عقليا أو تقوى رسمية. بل هى مغامرة روحية، وهى ليست نظرية لاهوتيه، بل ممارسة وعمل. و إن زعمنا اننا قد اكتشفنا الحق النهائى لخطأ جسيم". وقد اكد على أن هذا "عصر الخيرية، وإن الديانات إلى تعوزها الحساسية تجاه المساوئ الإنسانية والجرائم الاجتماعية لاتثير إعجاب الرجل الحديث. والديانات التى تنشر الفرقة، والتفرقة، والتفكك، ولاتقوم بتعزيز الوحدة، والتفاهم، و الانسجام، إنما هى معاول في أيدي أعداء الدين". و اضاف يقول: إن القرآن الكريم يطلب منا " ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير

اشكال مختلفة، فى مختلف أصقاع العالم. ومن اشكالها المتطرفة، ما يشار إليه فى هذه الأيام بالأصولية (وهى ما كنا تعودنا على تسميته قبل بصورة اكثر صوابا ومباشرة بالإحيائية، وتبنى المعتقدات التقليدية والمحافظة، والارتباط بالدوغما، والظلامية، و ما إليها)، و إلى ذلك هناك عدة أشكال أخرى، حيث تجلو فيها الديانة، كتعبير أساسى لجذورنا الحضارية والاجتماعية والخلقية.

ولكل ديانة أربعة جوانب، فهي تشمل (أ) العقيدة، والطقوس، والمعتقدات الرسمية (ب) الصياغات القانونية والاجتماعية بشأن الميلاد، والزواج، والموت، والممتلكات، والإرث (ج) وجهة نظرها حول الحياة، والنظام السياسى، والعالم، والحياة بعد الممات (د) الآداب الخلقية ومبادئ الحياة الشخصية والعلاقات مع الناس. وبينما يوجد هناك اختلاف كبير بين الديانات التى نشأت فى آسيا، والهند و شرق آسيا، بشأن الجوانب الثلاثة الأولى للحياة الدينية، يوجد تقارب ملحوظ حول الجانب الرابع، أعنى المبادئ الموجهة للمعايير الخلقية. و يتواجد خيط موصل يؤكد على النقاط المشتركة بين الديانات، حيث أن كلا منها يؤكد على الحب والتسامح وخدمة الآخرين كجوهر للحياة المتنورة الصالحة. و يؤكد على هذا الجانب ـ على سبيل المثال ـ "بهاكتى مارج" فى الديانة الهندوسية والتقاليد الباطنية فى المسيحية والمفاهيم الصوفية فى الإسلام.

واعرب البرت اينشتاين (Albert Einstin) أحد كبار علماء القرن العشرين و من المستقلين فى الشؤون الدينية بل أحد اللاادريين تقريبا، عن ملاحظاته حول موضوع "الديانة والعلم و تدوين العلوم" بقوله: "إن

ولـذا يبدو من الواضح أنه بغية تنمية التنور فى المجتمع المعاصر، لـيـس من المناسب أن ندرس العلوم المعاصرة فحسب، بل من الواجب أن نقوم بدراسة نقدية وعقلانية للمصادر الموثوق بها للديانة والفلسفة والعلم والأدب الخيرى. وهذا سوف ينشىء نوعا من التوازن وعمق التفكير فى عالم يـجـرى إلـى الـنـجـاح المادى الفورى مهما كلف الأمر، و أصبح مغتربا عن تـراث الـمـعرفة القديمة، ومشتتا فى تصوره و مصالحه نظرا إلى التركيز الضيق على الاتفاق المهنى و على منهج حياة ملائم للاستهلاكية.

فـفـي هذه المرحلة من تاريخ العالم، حين تقوم التغيرات المفاجئة من أى وقـت مـضـى بـتـحـويـل الـنـظام السياسى والاقتصاديات والأنماط الـحضارية الاجتماعية العالمية، وحين توجه اعتراضات على الافتراضات الأساسية، فمن اللازم والمرغوب فيه أن يتم تفسير التقاليد الدينية الثرية المختلفة تفسيرا عقلانيا فى ضوء العلم، و بخاصة مضامينها الخيريـــة و أسـسـهـا الـخـلـقـية و نفوذها الى الفولكلور والتفكير الشعبى والحضارة الـشـعـبـيـة، و الـتى لاتزال الأساس المبدئ التقليدى لجزء كبير من حياتنا الاجـتـمـاعية ومبادئنا الاجتماعية. ولايمكننا أن نقضي بالتمنى على وجود تـراث الـديـانـات والـنـظـم الـعـقائدية، و بخاصة وهى لاتزال تتمتع بتأثير مـسـتـمـر فـى حياتنا الفردية و الجماعية. و من هنا يتحتم علينا أن نبين حـقـيـقـتـهـا بالتخيل و بحاسة التكيف النقدي، و ذلك بأن نتبنى المقومات الـحـيـويـة والمهمة والمستدامة، ونتخلى عن العناصر المهملة المهجورة التى لايرجى منها خير.

علم" (الانعام ـ ١٠٩) كما يقول القرآن الكريم: "لانفرق بين أحد منهم، ونحن له مسلمون." (البقرة ـ ١٣٦) ويؤكد رادها كرشنان : "إن الديانات كلها تتطلب منا أن ننظر إلى الحياة كفرصة لتحقيق الذات ـ آتماناستو كمايا ـ" واضاف يقول:" فبوذا يطالبنا أن نحصل على التنور ـ بودهى ـ كما تطالبنا ديانات مختلفة ان نغير طبيعتنا الضالة العنيدة، و ذلك ليستبدل الجهل (افيديا) بالمعرفة (فيديا). (٢)

وفيما يخص العلاقة بين الديانة و الفلسفة و العلم، فقد قال جواهر لال نهرو: "قد كانت الديانات عونا كبيرا على تطوير الإنسانية، فقد وضعت القيم والمعايير، ورسمت مبادئ لإرشاد الحياة الإنسانية. و لكن بالرغم من جميع الفوائد التى سببتها، سعت الديانات إلى حبس الحق فى بعض الأشكال والعقائد المحددة، وشجعت الشعائر والطقوس التى لم تلبث أن فقدت معانيها الحقيقية. و اصبحت مبتذلة. وبالرغم من أن الديانات قد جلبت سلوى لعدد لايحصى من الناس، وجعلت المجتمع يتصف بالاستقرار بناء على قيمها، و لكنها قد حدّت من طبيعة التغير والتقدم التى فطر عليها المجتمع الانسانى.

و اخيراً ينهى الحديث بقوله:"إنه مع الطبيعة والطريقة العلمية مجتمعا مع الفلسفة، و مع إجلال كل ماهو وراء الطبيعة، هو ماينبغى أن نواجه به الحياة. وهكذا يمكننا أن نكوّن تصورا كاملا للحياة يشمل فى مجاله الواسع الماضى والحاضر مع جميع أغوارهما وانجادهما، و أن ننظر بثقة إلى المستقبل"(٣).

واحدة". واستمرارا للجهود الفكرية التى بذلها الرواد والأوائل للتقليد الخيرى الرامى إلى إيجاد التفاهم بين الهندوس والمسلمين من امثال البيرونى والأمير خسرو والإمبراطور اكبر، وحفيده العظيم الوريث الشرعى للملك شاهجهان والأميرالمغولى داراشكوه (٥)، قد سعى مولانا آزاد إلى مقارنة صياغات التفكير المتأمل للأوبانيشاد مع جوهر الإسلام، وذلك بغية بناء جسور للتفاهم بين المنهجين الكبيرين للأخلاقيات الاجتماعية، أعنى الهندوسية والإسلام، و اللذين يسودان على المسرح المتعدد لديانات شبه القارة الهندية.

و تتجلى رؤية مولانا آزاد عن العالم فى عمله الهام "ترجمان القرآن"(٦) فقد بحث مولانا آزاد بقوة عن وحدة العقائد الدينية التى اعتراها الفساد نتيجة تعدد الشرائع التى كانت أصبحت لازمة بسبب اختلاف البيئات الحضارية والاجتماعية ونتيجة الاختلاف الشكلى المذهبى الذى زاد منه أتباع العقائد المختلفة. ويؤكد مولانا آزاد فى معرض تفسيره للآيات السبع القصار لأولى سور القرآن الكريم سورة الفاتحة (والتى يدعوها تقديما طبيعيا لمطالعة القرآن الكريم) على نظرية ("الربوبية " كجوهر للإسلام والذى هو سبب إعجابه وتأثيره العالمى. وإن الربوبية، كنظرية، تستلزم الإقرار بالله عزوجل - بصفته رب العالمين (ملك كل كائن، وخالق الكائنات بأجمعها، والمحيط بالخلق كله). و إن كلمة "الرب" فى اللغة العربية تدل على مفهوم المطعم و المغذى، و المساند، والممد لخلقه كافة. وهو يشمل صفات "براهما "و " فيشنو " و " شيفا "فى مجموعة الآلهة الهندوسية.

كـمـا دلت التجربة، على ان الطبيعة الدينية لم تزل طبيعة جماعية لـغـالـبـيـة الشعب فى الهند. وهذا من شانه أن يصلح أو يفسد بنية اخوتنا الـوطـنـية العامة. فيمكن أن تكون الديانة قوة موحدة أو قوة مشتتة. و إن الـتـجربتين كلتيهما جزء من التاريخ البشرى. وقد استغل الصفوة والطبقة الـغـالـبـة الـدين عـبر السنين لتعزيز أو تشتيت النظام السياسى. و لقد قام الدين بتوحيد الناس حينما تم التأكيد على رسالته الخيرية الخلقية، وقسم الـنـاس إلـى مـجـموعات متحاربة فيمابينها، حينما تم استغلاله لاغراض نفعية ضيقة فى مجال السياسة وحصول القوة.

رؤية مولانا آزاد عن العالم كما تتجلى فى "ترجمان القرآن":

جـمـع مـولانـا آزاد فـى شـخصيته ثقافة عميقة للمصادر الإسلامية الـموثـوق بـهـا إضـافـة إلـى تفكير عقلاني واقعى، إلى جانب اهتمام دائم بالتحول الاجتماعى والتحرير السياسى لوطنه. (٤)

و تـمـثـل شـخـصـيـة مولانا آزاد مثالا رائعا لاندماج التراث العقلانى لـلإسـلام والـتـراث الـهندى القائم على الشفقة والرحمة، فقد جمع بفضل إبـداعـيـتـه الباطنية التصور الفيدى بطرق الحق المختلفة إلى النظريات الإسلامية الخاصة بوحدة الدين و السلام الشامل.

وقـد وجـد مـولانـا آزاد صـدى الـصـيـاغـات الـفـيـدانـتـيـة لـنـظرية "فـاسـودهـايـفـا كوتومباكم " (Vasudhaiva Kutumbakam)(إن العالم أسـرة صـغـيـرة واحـدة) فـى عـديـد من الآيات القرآنية"، "كان الناس أمة

"فهنا شخص يحمد ربه، و لكن الرب الذى يحمده ليس رب عنصر خاص أو جالية خاصة أو مجموعة دينية خاصة، ولكنه رب العالمين، وهو مصدر الرزق والرحمة للبشرية كلها على السواء. إن العبد يتضرع إلى الله ذاكرا صفاته، ولكن صفات الرحمة والعدل، من بين سائر صفاته، هى التى تؤثر فى نفسه، كأن الألوهية تتجلى له بتمامها فى العدل والرحمة الالهية، و إن كل مايعلم هو عن إلهه ليس إلّا أن إلهه عادل رحيم، ثم يطاطئ له رأسه فى تضرع و ابتهال، و يقر بتبعيته لربه. ويقول: "إياك نعبد، و إياك نستعين". وهكذا يعتبر العبد ربه مصدرا دائما لجميع المساعدات التى يحتاج إليها فى حياته، و ينبذ كل فكر للاعتماد على أحد غيره" واذ ارتفعت معنويته، يفكر فى واجباته فى الحياة، و يشعر أنه يجب عليه أن يقضى حياته بطريقة يرضى بها ربه. من هنا يسأل ربه أن يمنحه الدافع الذى يتابع به حياته. و هذا هو دعاؤه الأساس، ويسأل ربه أن يهديه الطريق الذى سلكه الذين رضى الله - عزوجل - عنهم دائما. هذه هى رؤيته عن الصراط المستقيم، إن الطريق الذى يتمنى أن يسلكه ليس طريقا ابتكرته أى مجموعة دينية خاصة، و إن الطريق الذى يطمح إليه هو طريق ممتاز، الصراط المستقيم، الذى سلكه مؤسسو جميع الديانات و الصديقون من الناس، أيا ماكان الزمن أو البلد الذى ولدوا فيه. و حرصا على البقاء على طريقه، ينشد حماية الله عزوجل - فهو يرجو أن يعصمه من أن يحيد عن ذلك الصراط المستقيم أو من أن يسلك الطريق التى سلكها الضالون من الناس. و فى معرض إعرابه عن أمنيته، لا يشير إلى الملل أو المجموعات الدينية التى كان ينشئها هؤلاء الضالون، و كل ما يسأل هو هداية السلوك على طريق يؤدى إلى سعادة البشرية كلها، وليس الطريق الذى يؤول إلى هلاكها.

إن نـظـام "الـربـوبية" يتخطى جميع انقسامات البشرية و تفرقتهم عـلـى أسـاس أى اعـتبار للعقيدة أو اللون أو المنطقة أو الشعب وما إليها. من هـنـا فـإن "الـرب" لـيـس إلـه شعب واحد، بل إله الناس كلهم. ثم يؤكد مـولانا آزاد على أن ثلاث صفات لله عزوجل ـ تم التأكيد عليها على التوالى فـى الـقـرآن الـكـريـم، ولـذا ينبغى أن تعد صفات أساسية، و هى: الرحمان (الـذى يـعـطـى بـدون أن يسأل منه) والرحيم (الذى يستجيب إذا طلب منه ويـعـفـو ويـصـفـح)، ومـالك يوم الدين (الذىسوف يقيم العدل) " ومن ثم أن الـعـون، والإحسان والرحمة والعدل هو القيم الأربع الأساسية المتأصلة فى إلـه عـالـمـى كلي القدرة و كلي الوجود، و يؤكد مولانا آزاد على العقل كأداة لـفـهـم وشـرح جميع الأمور، دينية كانت أو دنيوية. و يـختم تفسيره لسورة الـفـاتـحـة قـائلا: إن إلها عالميا مثل هذا، و رب العالمين حينما يهدى إلى الـصراط المستقيم، فإنه ليس صراطا خاصا بعرق أو شعب، بل هو صـراط تـجـتـمع عليه كلمة قادة جميع الديانات والذين يتمتعون باستقامة الرأى، أيا مـاكـان الـعـرق الـذى انحدروا منه، وأياما كان الزمن الذى عاشوا فيه. ويقول بأن الالتزام بالخيرية العالمية هو فى الواقع جوهر الرسالة القرآنية.

كـمـا أوضـح مـولانـا آزاد بـصـورة واضـحـة قوية وعميقة رؤيته عن الإسلام فى مقاله الأخير فى تفسيره "ترجمان القرآن"، و قد عنونه "الروح التربوية لسورة الفاتحة"، (٧) فهو يقول :

"و لـنـنـظـر لـلـحظة إلى سورة الفاتحة ككل، ونستبين وجهة النظر التي تعكسها أو تحاول بناءها".

وجعلوا الهند موطنا لهم، و مع هؤلاء المهاجرين المتعددى الاعراق جاءت لهجاتهم وأنماطهم العقائدية و النظم و الهياكل الخاصة بقيمهم، وكل ذلك ساهم فى التنوع الحضارى الموسع والإنتشار الاجتماعى، و ذلك ضمن عملية تاريخية لبناء ما يمكن أن يدعى اليوم المجتمع التعددى القارى للهند، والذى يسكن فيه أحد أخماس التعداد السكانى للعالم.(٩)

وما أحسن ماقاله الشاعر الأردوى المعروف الملقب بـ"فراق الكوركهبورى" فى هذا المعنى :

سرزمینِ ہند پر اقوام عالم کے فراق
قافلے آتے گئے ہندوستاں بنتا گیا

لقد وفدت قوافل شعوب مختلفة على أرض الهند، مما ساعد
على بناء الهند بصورة مستمرة.(فراق)

و فيما يخص عمق الحضارة و قوتها و المضاعفات الاجتماعية الأوسع، فقد كان للفئة الهندية الآرية القديمة والفئة الإسلامية الهندية فى القرون الوسطى أثر عميق جدا فى بناء حضارة هندية متميزة فأسهمت الفئة الهندية الآرية فى ازدهار الروافد الحضارية الفيدية التى بدورها ظلت تخصب النظام السياسى في هذه الأرض العتيقة عبر القرون، وحتى فى وقتنا الحاضر تستمر تجربة التبادل الثقافى. أما الروافد الإسلامية الهندية فأضافت فى نسيج وجود الهند الوطنية تصميما رائعا لحضارة مركبة، وذلك عن طريق الجدل بين لحمة "بهاكتا مارج" و سدا تقاليد التصوف الإسلامى، وبين الطقوس الاجتماعية الهندية، والاعراف التركية

فـفـكـروا، أى نـوع من الـفـكـر ينم عنه كل هذا البحث أو يرمى إلى بنائه. و مهما كانت رؤية إنسان ما، إنه فمن الواضح أن الفكر الذى تصوره سورة الـفـاتـحـة هـو مما يعكس جمال و رحمة الله عزوجل ـ الذى يشمل الـعـالـم بـحـنـوه وشفقته، و لا تخالطه بأى حال عصبيات العرق أو الشعب أو الـمـجـمـوعات الاخرى، و هو الفكر الذى أشرب الخيرية العالمية. وهذه هى الروح الحقيقية للدعوة القرآنية.

الهند ـ التمازج الاجتماعى والحضارى:

إن إحـدى إسـهـامـات الـهـنـد الكبرى فى مجال الحضارة تتمثل فى عـمـلـيـة بـطـيئة و مستمرة، مع توقفها فى بعض الأحيان، لتطوير مزيج حـضـارى فـريـد، يـتـكـون من عـدة عـنـاصر و طبقات، و هو ما يشار إليه. "بـالـحـضـارة المركبة" بصورة عامة أو بحضارة "الجانجا و اليامونا" فى اللغتين الأردية والهندية. وقد كان هذا عملية تاريخية فى بلد يتمتع بحجم قـارة، حـيث وفد إليها قوافل مستمرة من المهاجرين من مختلف المناطق المجاورة لآسيا(٨).

إن الـدرافـيديين، والآريين، والساميين، والمغول، فى أنماط مختلفة من التغير والتأليف، يوفرون الطبقة العرقية التحتية للحضارة الهندية. إن قـبـائـل الآريـين الـوثـنـيـين، ثـم قـبـائـل ساكا و يونتشى كوشان وباكتيريين و سـايـثـيـين و هـونـز، قامت بغزو بهارتفارشا (Bharatvarsha) فى سالف الـزمـان ـ أمـا قـبـائـل الـمسلمين المهاجرة من الأوزبك والأتراك والتاجيك والإيـرانـيـين والأفـغـان و التورانيين والباثان فجاءوا فى العصور الوسطى،

إلى طوائف عديدة، و حوالي ثلاثة آلاف طبقة، و طبقة فرعية مختلفة، وكلها تسكن جنبا إلى جنب فى مناطقها الاجتماعية الحضارية الفرعية البالغ عددها(٥٨) منطقة. إن الهند اقدم المجتمعات التعددية و أوسعها و اكثرها تماسكا والتى لم يشهد مثلها المجتمع الإنساني قط(١٠).

الجذور الفكرية للحضارة المركبة :

ومن الناحية الفلسفية فإن الحضارة المركبة تعنى أن نوعا خاصا من الحضارة قائما على رفض سيادة حضارة واحدة، و إعادة تاكيدها على التعددية والجهد التوفيقى، سيكون قاعدة سليمة و قوية و مرغوبا فيها، للتطور الحضارى، فى مجتمع مختلط ونظام سياسى تعددى مثل الهند. وإن الحضارة المركبة نتاج استعارة، و مشاركة، و اندماج عن طريق عمليات تفاعل إضافية بين رافدين فأكثر، اعتقادا بان مثل هذا التكافل الثقافى يتصف بحيوية اكثر، وذلك نظراً إلى تميزه بمقبولية اوسع، بالمقارنة مع حضارة واحدة، سواء كانت حضارة الفئة الغالبة أو الفئة العرقية المغلوبة فى منطقة مثل الهند التى تتصف بصفات قارة بكاملها.

وإن ما ندعوه اليوم "بالحضارة المركبة "تتكون من عناصر اكثر من شكله الأصلى في القرون الوسطى، فقد اتسعت أبعادها خلال القرنين الماضيين فى أعقاب الاحتكاك بالحضارة الأوربية والانتصار الساحق لحركة التحرير الوطنية.

إن مبادئ حضارة الهند المركبة، التى فى الحديث العادى تدعى "حضارة غنج وياموتا" (الحضارة المتولدة من التقاء النهرين غنج وياموتا)

الايرانية للحياة الجماعية، الأمر الذى تمخض عن تاليف جديد بين الحضارات انعكست فيه روح جديدة ليقيم الإنسان الأخلاقيات الاجتماعية.

و ليس من العجب أن ندرك أن الحضارة المركبة فى الهند ولدت فى بيئة التوفيق، والتعاون، والتعايش، بدلا من التفنيد، والمجابهة، والإبادة الثنائية.

إن نشوء هذه الحضارة المركبة قد شهد تاريخا مختلف الالوان يمتد عبر آلاف السنين، تتخلله أحداث المناوشة بالأسلحة، والصراع لأجل القوة والسيادة، إلى جانب المجابهات الأكثر دواما لكنها تتميز بالتعاون الأخوى لأناس مختلفين، بودهم أن يتعلموا كيفية التعايش كرفقاء و زملاء. و حثهم على هذا المسعى النفوذ الخير للقديسين والصوفية لذلك الزمن والمواطنون الأكثر تنورا، من زعماء، وشعراء، وموسيقيين وحرفيين، وقصاصين، ومصلحين اجتماعيين، و رجال الدولة، و قادة سياسيين علمانيين و وطنيين. من هنا لم تزل الهند من الناحية التاريخية إحدى المجامع الكبيرة لالتقاء مختلف الروافد الثقافية، و معملا للتمازج العنصرى و لتهجين الرؤى الدينية والتفكير العلمانى، و لتعايش اللغات، والحق أنها ملخص حقيقى للعالم.

وتتكون الهند اليوم من عدد ضخم من روافد الحضارات، من نحو (١٨) لغة، واللهجات التى يتراوح عددها من (٢٥٠) إلى (٢٠٠٠) لهجة، إلى جانب عشرات من المجموعات العرقية، وثمانى جاليات دينية منقسمة

السلطان المسلم والارستقراطية الإقطاعية المسلمة، وكانت زواياهم ملاجئ للبائسين والمنكوبين والمضطهدين والمحرومين، بغض النظر عن طبقاتهم وعقائدهم.

٥ ـ الأناقة و الروح التي تتمتع بها القيم التوفيقية للحضارة الاسلامية الهندية : وقد ظهرت هذه الأناقة والروح فى العلاقات الاجتماعية، والارتباطات الحرفية، والتعاملات الشخصية، و آداب المعاشرة (التى كانت تتميز بالثقافة المصقولة، والدماثة، والتحفظ، واحترام الكبار، والصداقة مع الأنداد والمتماثلين، والاهتمام بالصغار، والحدب على المكفولين وماإليها) والنقاء فى الذوق فيما يخص خياطة الثياب، واقتناء الأوانى، وفى المقتنيات المنزلية وأسلوب الحياة وغيره).

٦ ـ كوزموبوليتانية التنمية العمرانية الحديثة : التى سعت إلى توفير شكل حضارى أولى للمهاجرين من المناطق الريفية، و للأعداد المتزايدة فى المدن التى وقعت فى دوامة التغير التى خلقها استعمال الالات، والبيوروقراطية المنظمة، والقوانين العلمانية، (التى كان يشرف على الالتزام بها المستعمرون المسيحيون) والتعليم العلمى الغربى بواسطة اللغة الانجليزية، مضافا إلى ذلك نشوء البورجوازية الهندية، وطبقات العمال و الحرفيين فى المدن مثل كالكوتا و بومبائى ومدراس و الـه آباد، (بين منتصف القرن التاسع ومنتصف القرن العشرين الميلادى) كل ذلك وفر نمطا مختلفا للحضارة المدنية.

٧ ـ تراث الحركة الهندية الوطنية : إن الحركة الوطنية الرامية إلى

تشتمل على الاقل على سبعة روافد مؤثرة فيها نذكرها فيمايلى :

١ ـ البصيرة الفيدانتية : التى أشربت الشعور بالتسامح، والاحترام لطرق عديدة للحق، و هي تقول إن جوهر فلسفة بهاغواد غيتا (Bhagvad Gita) هو أن النجاة تتوقف على العمل، والعمل واجب يتم أداؤه بصورة افضل حين يؤدى بدون رجاء فى الجزاء.

٢ ـ تقاليد بهاكتى مارج : التى تؤكد على الحب ـ حب الله و حب الإنسان ـ كمبدأ محورى للحياة ـ و كوسيلة للبصيرة الصوفية والحال الموحدة، بغية الحصول على الحق، والوعى والسعادة والتحرر من سلسلة الميلاد واحدا بعد آخر.

٣ ـ الافكار الخيرية للإسلام : و هى تشتمل على الأخوة الإنسانية، والعدل كمبدأ رئيسى للأخلاقيات الاجتماعية، والإحسان إلى المعدمين، وشجب وجود طبقة الكهنة، وبساطة المعتقدات، والتوحيد، والتوكيد على صفتى "الرحمن" و "الرحيم" بالنسبة إلى الله عزوجل، إضافة إلى تعليم الحب والإحسان إلى خلق الله سبحانه و تعالى، أداء لواجبات الإنسان تجاه خلق الله.

٤ ـ رسالة "صلح كل" (السلام الكامل و الشامل) التى دعت إليها السلاسل الصوفية الإسلامية: فقد كان الصوفية المسلمون أبطالا شعبيين بناء على دعوتهم إلى محبة الإنسانية و التآخى بين الطوائف المختلفة، و نضالهم من أجل حقوق الإنسان، و معارضتهم لعدوان

(أوبانيشاد) وبهاغفات غيتا، وبين السلاسل الصوفية رافد الوعى الإسلامى. و امافى مظهرها الحديثة، فإن تأثير الأفكار المسيحية، والفكر الأوربى، والمؤسسات البريطانية قد قام بصقلها وتنقيحها، و توسيع نطاقها، وإن كانت حركة التحرير الهندية الوطنية قد أعطتها قوة دافعة لتكتسب مقبولية أكثر، وذلك عن طريق أعداد متزايدة من المواطنين المثقفين والمتنورين، وبخاصة فى المناطق الحضرية.

ولنبحث هنا بإيجاز عن طبيعة الديانة الهندوسية والتقاليد الصوفية الإسلامية فى الهند.

ماهى دلالة مصطلح الهندوسية؟ هل هى ديانة ونظام عقائدى فحسب، أم شئ مختلف؟

إن الهندوسية ليست ديانة فى المدلول السامى لهذه الكلمة، إذا تم اعتبار نموذج النظام العقائدى لغرب آسيا والمجموعة اليهودية المسيحية الإسلامية شكلاً معياراً لها. إنها شيء مختلف جدا عن الديانة. إنها مزيج من الطقوس والتقاليد والسلوك الاجتماعى والشعائر والتأملات الميتافيزيقية، و توجهات الحضارة والقيم. فليست هناك ثنوية العقائد الصحيحة الهرطقة فى الهندوسية. إذ ليس فيها عقيدة محدودة مرسومة، ولا كنيسة مشيدة قائمة على أسس كتاب سماوى أوحى به الإله إلى نبى أو انبياء تم إرسالهم من الإله ـ وهذا يمنح الهندوسية مرونة واساسا تقليديا يتسع لدرجة يمكن أن تشمل مجموعة الحضارة الهندية بأسرها. ومن هنا فإن إحيائية الهندوسية تتشكل فى بعض الأحيان فى إحياء الحضارة،

تـحـريـر وإعادة بناء النظام السياسى الهندى تعد في حدّ ذاتها تعبيرا مهما جدا عن الـحـضـارة المركبة فى الحياة الوطنية ـ فقد وفرت هذه الحركة مـنـتـدى عـلـى عـمـوم الهند لإيضاح القيم والمعايير التى ورثتها الحضارة الـمـركـبـة، واكتسبت القوة و الدعم من تراثها، و من جهتها قامت بإثرائها بـمـثـل و قـيـم مـعـاصـرة أكـثـر ارتـبـاطـا بالحياة التعددية مثل الوطنية الـعـلـمـانية، والديموقراطية، والحقوق المتساوية، الى جانب ترقية العلوم والـتـكـنولوجيا، و الطبيعة العقلانية. وكانت حركة شعبية ذات أسس أوسع ضـد الاسـتـعـمـار فـى التاريخ، كما كانت حركة متعددة الأعراق والديانات والأقـالـيـم والـلـغـات، وحـركـة طـمـوحـة لـم تـكن تـرهـب الأجـانـب أو تـكرههم، كما مدت يدها إلى الحركات التحريرية الأخرى اعتقادا جازما مـنـهـا بـأن النضال ضد النظم الامبرالية، والاستعمار، والتمييز العنصرى، والـسـيـادة الـعـرقـيـة يـمـثـل تـحديا عالميا، ويتطلب استجابة مخططة عـبرالعالم كله. إن العناصر الطيبة للحركة الوطنية الهندية كانت تنسجم مـع قـيـم الـخـيرية، و الأخوة البشرية، وتعددية الحضارات، و وحدة العمل الـسـياسى لنيل الحرية، والبناء الديموقراطى، والنظام السياسى العلمانى، والـوطـنـيـة، كـجزء من الصبغة الدولية التى تعتمد عناصرها بعضها على بعض. (١١)

المصادر الفلسفية وتقاليد حضارة الهند المركبة:

وبـصـورة بـسـيـطـة جدا، ينبغى أن تعتبر العناصر الفكرية المكوّنة لـلـحضارة المركبة نتيجة مجابهة بين روافد التقاليد الهندوسية، الفيدانتا

و الحالى أيضا لـ"اندوس". و من كلمة"سندهو" هذه أخذت كلمتا "هندو" و "هندوستان" إلى جانب كلمتى "اندوس" و "انديا". وإن الرحالة الصينى الشهير اتسينج (Itsing) الذى زار الهند فى القرن السابع الميلادى يقول فى منكرات رحلته: إن القبائل الشمالية، و هم سكان آسيا الوسطى، يسمون الهند "هندو" (Hsin-tu). ويضيف قائلا : ولكن "هذا ليس اسما عاما على الاطلاق ... و ان الاسم الانسب للهند هو ارض الشرف (آريابيشا)". وإن استعمال لفظة "هندو" للدلالة على ديانة خاصة فقد جرى فى عهد متأخر جدا. (١٢)

وإن مصطلحا خاصا بالديانة جرى استعماله فى الهند قديما، هو مصطلح "آريا دهارما". و"دهارما" يعنى فى الواقع شيئا أكثر من ديانة. وقد اشتقت هذه الكلمة من جذر يدل على معنى الجمع و تماسك الاجزاء، وهو التركيب الأعمق لشىء و قانون وجوده الداخلى. وهو رؤية أخلاقية تشمل الأخلاق و الاستقامة و جملة واجبات المرء ومسئولياته. إن"آريا دهارما" يشتمل العقائد كلها (فيدية كانت أو غير فيدية) التى ولدت فى الهند، وقد استعملها أتباع البوذا واليانية والمؤمنون بالفيدا أيضا. وكان البوذا دائما يدعو طريقه إلى النجاة (Arya Path).

وقد تطورت الفلسفة الهندوسية خلال الأربعة آلاف سنة الماضية عبر ستة عصور تاريخية معروفة :

(أ) ٢٥٠٠ حتى ٦٠٠ ق. م. العصر الفيدى

(ب) ٦٠٠/٥٠٠ ق. م حتى ٢٠٠م العصر الملحمى

والـرمـوز، والـقيم، واللغة القديمة ومنهج الحياة التقليدى القديم. ولايتخذ نلـك شـكـلا خاصا لإحياء عقيدة، اذ ليست هناك عقيدة مرسومة ومحدودة يـنـبـغـى إحـيـاؤهـا. و يـشـار إلـى الـموضوعات الدينية للهندوسية. بكلمة "الـبـراهـمـانـيـة" بـصورة عامة، بينما يدل مصطلح "الهنود"(كلمة هنود تـحـريـف لـكـلمة سند هو أى الذين يقطنون فى حول او وراء (أى شرق) نهر انـدوس/ سـنـدهـو) و كـان اسـتـخـدمـه قـدمـاء فـارس و الإغريق، و العرب فـيـمـابعد، يدل بصورة اساسية على الهوية الجغرافية العرقية للمواطنين. وبـصـرف الـنـظـر عن الـعقيدة و الديانة واللغة والحضارة، فإن كل مواطن هـنـدى هـو"هـنـدو" فـى نـظـر الـعـرب والإيرانيين والأتراك و لدى الشعوب الآخرى، حتى فى هذه الآونة.

و فيما يلي أنقل نصاً من كتاب جواهر لال نهرو يلقى الضوء على هذا الجانب، فهو يقول فى كتابه "اكتشاف الهند":

" لـم تـرد كلمة "هندو" البتة فى ادبنا القديم. و إن أول اشارة إليها فـى كـتاب هندى. كما قيل لي، توجد فى اثر كتابى لكاهن عاش فى الـقـرن الـثـامن الميلادى، حيث تعنى كلمة "الهندو" شعبا، و ليس اتـباع ديانة خاصة. و لكنه من الواضح أن هذه الكلمة قديمة جدا، حـيث استخدمت فى "الابستاق"(Avesta) وفى الفارسية القديمة. وقـد كـانـت اسـتـخدمت آنذاك، كما لم تزل تستخدمها لآلاف السنين فـيـمـابعد، بل فى الحقبة المتأخرة أيضا شعوب غرب آسيا و آسيا الـوسطى، للهند، أو بالأحرى للقاطنين عبر نهر اندوس. هذه الكلمة مـشـتـقة بصورة واضحة من كلمة "سندهو"، الإسم الهندى القديم

والشفقة بأصحابه "و قد يسمى هذا الجانب العاطفى للعقيدة على عكس الجانبين العقلى والنفسى كما يدل عليهما جنانا وكارما هارجا على الترتيب. و إن أكبر مصدر للايحاء لبهاكتى مارجا هو كتاب "بهاغفاد غيتا" (Bhagavad Gita) و جزء"نارايانيا" لـ"سانتى بارفام"من المهابهارتا، ونظريات بونيستوا Bodhisattva و اميتابها (Amitabha) فى البونية المهايانية.(١٥)

وقد بدأ "بهاكتى مارجا" كوشل صغيراً فى العصر الفيدى، و مع تقدم الزمن تحول إلى فيضان غامر يجرف البلاد كلها، بينما بقى"(جاننا مارجا)" مقصورا على عدد من الكهنة المتعجرفين، و أصيب" (كارما هارجا)" بالفساد بسبب تحوله إلى الامتثال المحض بالواجبات المنوطة.

وأما الجانب الآخر الذى يحتاج إلى التأكيد عليه هو أن المجتمع الهندوسى شهد انقساما دائما، و إن الانقسام فيه يدل على شى أكثر من الانقسام الطبقى أو تواجد التمييز بين الطبقات الرفيعة والوضعية فى أى مجتمع. بل هو يدل على تواجد طبقتين اجتماعيتين بارزتين أو مستويين اثنين للوعى من أشراف وأرانل. أقل عدداً و أكثر عددا، أحدهما قلة من رعاة الفلسفة والمعرفة التقليدية والمؤسسات والأفكار الاجتماعية، والآخر يشتمل على عامة الجماهير مع تقاليدهم الاقليمية والشعبية، الذين هم على الدرجة الدنيا من السلم الاجتماعى والثقافى، الأمر الذى كان قد قسم المجتمع الهندوسى الى جزأين بصفة دائمة تقريبا (١٦). إن الاعتلاء الاجتماعي البراهمانية، واحتكار المعرفة، وعدم سماح الطبقات

(ج)	٢٠٠م حتى ٨٠٠م	عصر سوترا
(د)	٨٠٠م حتى ١٣٠٠م	العصر السكولاستى
(هـ)	١٣٠٠م حتى ١٧٠٠م	عصر كبار النساك البهاكتيين
(و)	١٨٠٠م حتى ١٩٥٠م	عصر الحركات الاصلاحية والاحيائية الفلسفية. (١٣)

ويمكن أن انكر الآن جانبين آخرين للتقاليد الهندوسية يتعلقان بهذا البحث.

إن تحرير الروح (موكشا) الذى هو أرفع غايات الجهد الإنسانى فى الفكر الهندوسى، والذى يمكن أن يدعى فى اللغة العلمانية البحث عن حياة خلقية طيبة ترسم له التقاليد الهندوسية ثلاث طرق:(١٤)

كارما مارجا (Karma Marga) (الذى يعنى أصلا طريق العمل) ولكن فى الواقع يعنى الخضوع للنظريات الدينية، و قبول القضاء والقدر، والاستسلام للقدر الخلقى، فى إطار نظام الطبقات الأربع (فارسنا) وعبر مراحل الحياة الأربع (اسراما) و الذىهو منهج حياة مقدّر من ذى قبل (فارنا سراما دهارما).

جنانا مارجا (Jnana Marga) (الذى يعنى أصلا طريق المعرفة) كما تضمنه أوبانيشاد والأدب السوترى الذى يدور حول مباحث أصل الكون والقدر الإنسانى، والخير والشر، وطبيعة الحق و علاقته بأفراد الناس وما إليها.

بهاكتى مارجا(Bhakti Marga) (الذى يعنى أصلا طريق التفانى) والذى يساعد العبد على حصول النجاة عن طريق حب إله شخصى

الـفـلـسـفـيـة، كانوا قد شكلوا جماعة سرية فى ٦٢٣م. وكان يعتبرون النبى صـلـى الـلـه عـلـيـه وسلم نفسه صوفيا، و كان على رضى الله عنه بمنزلة الشفيع في نظرتهم الذىأصبح فيما بعد رابع الخلفاء الراشدين، وعُرِفَ فى الـتـاريـخ الإسـلامى كمنبع للتصوف الإسلامى و بين رواد الصوفيـة الأوائل، كـمـا عـرفـت أسـمـاء الـحسن البصرى (المتوفى عام ٧٢٨) و جابر بن حيان (المتوفى حوالى ٧٧٦) ومعا صره ابراهيم بن أدهم البلخى (المتوفى حوالى ٧٧٧).(١٨)

٨٠٠ ـ ١١٠٠م : عصر الصوفية المنظرين الأوائل:

وبـين الـجـيل الثانى للمتصوفة، عرفت أسماء أبى سليمان الدارانى الـدمـشـقـى (ت عـام ٥٠ ـ ٨٤٩) ومـعـاصره الأقدم منه سنا معروف الكرخى الـبـغـدادى (ت عـام ٨١٥)، وبايزيد البسطامى الفارسى (ت ـ ٨٧٥) الذى كان جده مجوسيا أو زرادشتيا، واشتهر أستاذه ابو العلاء السندى بتأثره بفلسفة سـنـكـارا. والـتـفـكـيـر الـبوذى (١٩). وقام بايزيد البسطامى بادخال نظرية "الـفـنـاء" الـشـبـيهة بنظرية "نيرفانا" البونية والأحدية" الفيدانتية" فى التصوف الإسلامى. وكان معاصره الشيخ جنيد البغدادى (ت ـ ٩٠٠) الذى كان يـحـتـرم بـسـبـب رزانـتـه الـصوفية، يعتقد فى نظرية الاتحاد، وهى وحدة الـوجـود والاتـصـال بين الإله والإنسان (٢٠). وجلد تلميذه حسن ابن منصور الـحـلاج (ت عـام ٩٧٢م) أمـيـر شـهـداء الـصـوفـيـة واحـرق حـيـا، عـلـى ايـدىالـمـحققين العباسيين، وذلك بناء على مقولته" انا الـحق" التى لم تزل تدوى عبر القرون كمقولة صوفية من أكثر ما نطق به الإنسان جرأة.

الـدنـيا حتى من تعلم اللغة السنسكريتية، و ممارسة التمييز فى الطقوس والعلاقات الاجتماعية، والتزاوج اللحمى، حيث كانت كل هذه الأمور تجسد نـوعـا من التمييز الاجتماعى والحضارى المتفشى، كان قد جعل المجتمع الهندوسى منقسما إلى طبقتين، و أصبحت طبقاته متقابلة بعضها بعضا. و أحـل الـعـزل الـطـبـقـى والـلامـسـاواة، بل قام بتقديسه "دهارماشاسترا و"قوانين مانو" التى لقيت الذيوع و الإنتشار.

نشوءالتقاليد الصوفية الإسلامية و تطورها :

و لنلخص هناك نشوء والتقاليد الصوفية الإسلامية و تطورها.

قـبـل أن تـظـهـر السلاسل الصوفية فى الهند فى النصف الآخر للقرن الـثانى عشر الميلادى، كان التصوف الإسلامى قد قام فعلا بتنمية منظومة كـاملة من المعرفة والممارسات. بل إن أسماء جميع كبار متصوفى العرب وفـارس و آسـيـا الـو سطى والأندلس كانت قد نقشت على صفحات التاريخ الإسلامى، قبل انتشار التصوف و اتساعه فى بلاد الهند. (١٧)

وقـد شـهـد تـطور تقاليد التصوف الإسلامى فى الأصقاع الآخرى من العالم أربع مراحل بارزة :

٦٢٣ ـ٨٠٠م : مرحلة الصوفية المنعزلين أو الزهاد:

إن الـتـقـلـيد الصوفى فى الإسلام يمكن أن يرجع تاريخه، فى شكله الأولـى، حـتـى إلـى عـصـر الـنبى محمد صلى الله عليه وسلم (٥٧١ ـ٦٣٢م) حـيـث يـعـتـقـد أن أصـحاب الصفة، الذين عرفوا بالتقوى والفقر والنزعة

المراكز الثقافية مثل خراسان، و خوارزم، و طوس، ونيشابور، و بلخ. وقد عاصر ابن رشد الانـدلسى متصوف فارسى اسمه الشيخ شهاب الدين السهروردى (١١٤٥ ـ ١٢٣٤).

و اولى السلال و الطرق الصوفية التى تم تشكيلها "كطريقة منظمة" هى السلسلة القادرية، التى أسسها الصوفي الفارسى الشيخ عبد القادر الجيلانى (١٠٧٧ ـ١١٦٦) والذى عاش، ودعا إلى طريقته، وتوفى فى بغداد. و يشير إليه عامة الزهاد الهنود بالقديس الشفيع. و تعد سلسلته الصوفية نفسها مع بعض السلاسل الفرعية، أكثر السلاسل الصوفية نيوعا و انتشارا فى الغالب عبر العالم الإسلامى كله، من إفريقيا الشمالية و الغربية، و غرب آسيا و وسطها و جنوبها و جنوبها الشرقي. وفى شبه القارة الهندية فقد كانت السلسلة القادرية والسلسلة الجشتية المتفرعة منها هى الاكثر سيادة منذ سبعة وثمانية قرون ماضية. وفيما يخص التعاليم الخلقية المشبعة بالخيرية الصوفية والجمال الادبى، نجد ثلاثة اشخاص عظام من الاعاجم هم الصوفية الفرس، أي الشيخ فريد الدين عطار النيسابورى (١١٣٦ ـ ١٢٣٠)، والشيخ سعدى الشيرازى (١١٨٤ ـ ١٢٩٢) مؤلف كتابى جلستان و بوستان الشهيرين ومن المثقفين الكبار، والشاعر الصوفى المنقطع النظير مولانا جلال الدين الرومى (١٢٠٧ ـ ١٢٧٣) الذى ولد فى بلخ، و قضى حياته بين طوس و نيسابور، و توفى فى قونيا فى تركيا و يعد كتابه "المثنوى" الذى يشتمل على ستة مجلدات، ويضم ستة وعشرين الف بيت أهم واروع بيان للفكر الصوفى فى اللغة الفارسية (٢٤):
وطالما يقال عن المثنوى :

١١٠٠ـ١٢٠٠م : عصر العقلانية الأندلسية العربية:

ومن أهم الأسماء فى التصوف فى هذا العصر هو اسم محى الدين ابن عربى الأندلسى (١١٦٥ ـ ١٢٤٠) الذى دفن فى بغداد. وعرف بلقب الشيخ الأكبر. وكان من القائلين بوحدة الوجود، وقام بصياغة التصوف الإسلامى وترتيبه على منهج خاص.(٢١)

وبهذه المناسبة، يمكن أن يضاف أن الأندلس الإسلامية، (٧١١ ـ١٦٠٩) بقول برتراند راسل (Bertrand Russel)، كتبت فصولا مشرقة فى التاريخ الفكرى لأوربا فى العصور الوسطى، وكان الناطقون باللغةالعربية خلال منتصف القرن الثامن ومستهل القرن الثالث عشر الحملة الحقيقيين لمشعل الثقافة والحضارة عبر العالم كله. وكان للأندلس العربية نصيب كبير فى كل ذلك. (٢٢)" أما الأسلاف الأربعة البارزون لابن عربى فى الأندلس المسلمة فهم على ابن حزم القرطبى (٩٩٤ ـ ١٠٦٤)، وابن باجة (ت ١١٣٨م) الذى عاش فى أشبيلية وغرناطة، وعرف فى أوربا باسم Avempace، وتلميذه ابن طفيل (ت ١١٨٥م) وابن رشد الفاقد النظير (١١٢٦ ـ ١١٩٨) المولود فى قرطبة، الذى عرف فى الغرب باسم Averros، ولقب" بأرسطو الثانى"(٢٣).

١١٠٠ ـ ١٥٠٠م : عصر تطور التصوف:

لقد ازداد البحث الفكرى والعقلانية والتقاليد الصوفية فى سائر مناطق الهلال الخصيب من الفلسطين إلى دمشق، وكانت بغداد محور هذه النشاطات كلها، وامتدت إلى منطقة إيران و آسيا الوسطى، مغطية

و إلى جانب ذلك كانت هناك عدة مدن أخرى فى شمال الهند مثل ملتان و لاهور و بدايون و قنوج و ناغور وغيرها حيث كانت أخذت تنتشر فيها التعاليم الصوفية منذ نهاية القرن العاشر و بداية القرن الحادى عشر. ولكنه كان قدر للخواجه الأجميرى أن يعرف فى التاريخ بلقب"سلطان الهند" و"نائب رسول الله فى الهند". وكان يسعى بصورة أساسية إلى إيجاد الوئام بين الهندوس والمسلمين ولمكافحة اللامساواة الطبقية والأعمال الوحشية الأخرى، وذلك عن طريق نشر رسالة التوحيد والسلام والوئام والأخلاقيات الاجتماعية. وبفضل ورعه و بساطته و اخلاصه صار له أتباع ينتمون إلى طبقات وعقائد مختلفة (٢٦).

ومع أن أبا الفضل يذكر فى كتابه (آئين أكبرى) أن أربع عشرة سلسلة صوفية كانت نشطة فى الهند بحلول القرن السادس عشر، ولكن الحقيقة هى انه نظراً إلى عدد الأتباع والتنظيم الأفضل، فيجب أن تعتبر ست سلاسل فحسب نشطة و مؤثرة فى الهند. و من بين هذه السلاسل، نجد أن السلسلة الجشتية التى اسسها فى الهند الخواجة الأجميرى (مع أنها كانت قد بدأت فى إيران على يد عبدل الجشتى المتوفى ٩٦٦) قد استقطبت انتباه عدد أكبر من المسلمين و الهندوس، كما أثرت تاثيرا بالغا فى مسيرة حركة البهاكتية الجديدة التى بدأت بين الهندوس، والتى اكتسبت القوة الدافعة فى القرن الرابع عشر، وانتشرت فى مناطق مختلفة للبلاد خلال الثلاثة قرون التالية. و إن السلسلة الوحيدة التى كانت نشطة فى عهد السلاطين (١٢٠٦ ـ ١٥٢٦) هى السلسلة السهروردية التى كانت متمركزة فى ملتان، وامتدت فيما بعد إلى السند، وكان قد أسسها في الهند الشيخ بهاء

مثنوی مولوی معنوی
ہست قرآن در زبان پہلوی

(إن المثنوى الذى قرضه باحث وافرالعلم، أى مولانا الرومى، هو
بمثابة القران باللغة الفارسية)

وإن التراث المتنوع الوفير للتقاليد الصوفية الإسلامية الأولى فى بغداد و دمشق و فلسطين و قرطبة و اشبيلية و غرناطة وخراسان، طوس ونيشابور وبلخ وخوارزم وشيراز وغزنة و هراة، هو الذىأعطى تعاليم الصوفية الهنود الأساسية بعداً عالميا.

الصوفية المسلمون واليوغانيون البهاكتيون والشعراء الصوفية، من الهند:

وفى العقد الاخر من القرن الثانى عشر، تأسست أولى السلاسل الصوفية فى الهند على يد الصوفي الجشتى العظيم الخواجه معين الدين حسن الجشتى (١١٤٣ ـ ١٢٣٤). فقد ولد فى سيستان وغادر إلى الهند بأمر مرشده الخواجه عثمان الهارونى فى عام ١١٩٠، وذلك خلال حكم راى بريثوى راج، الملك القوى من السلالة الشوهانية الذى كان يحكم أجمير و دهلى. وكان الخواجه الأجميرى قد زار فى شبابه بغداد، وقضى زمنا من عمره فى زاوية الشيخ عبد القادر الجيلانى مؤسس السلسلة القادرية. وصحيح أن عددا من الصوفية وفدوا على الهند قبله، مثل الشيخ على الهجويرى اللاهورى المعروف بلقب داتا كنج بخش (المتوفى بعد ١٠٨٩) والذى قضى الخواجه معين الدين أعواما فى المراقبة على ضريحه، قبل تحوله إلى أجمير فى عام ١١٩٧ كمركز دائم لنشاطاته.(٢٥)

واسس الخواجة قطب الدين بختيار الكعكى (ت ـ١٢٣٥)، الخليفة الرئيس للخواجة الاجميرى، مركز السلسلة الجشتية فى دلهى.(٢٨) و قد تزامن ذلك مع الهجمات المغولية المتكررة على آسيا الوسطى كلها، حيث دمرت خلالها مراكز عديدة للحياة الحضارية. واخذ يتوافد الباحثون والفنانون والحرفيون على دلهى التى اصبحت مع حلول القرن الثالث عشر احدى المراكز الكبيرة للثقافة الإسلامية وقد كان السلطان التمش (ت ـ١٢٣٦) تابعا متحمسا للخواجة لدرجة انه شيد منارة قطب الشهيرة فى دلهى تخليدا لمنكراه، ولكن بالرغم من ذلك رفض هذا الزاهد أن يقبل منصب شيخ الإسلام السامى الذى عرضه عليه السلطان. وهذا هو الزاهد الذى وافته منيته فى حال الوجد، حينما انشد"القوال" (منشد الأشعار الصوفية) البيت الذى ما معناه:"إن الذين قتلهم خنجر الاستسلام (لرضا الله جل وعلا) تعود اليهم الحياة الجديدة من الغيب فى كل لمحة من لمحات الزمان"(٢٩). وبمناسبة ذكر هذا البيت وما آلت إليه حال هذا الزاهد، فإنه من المصادفة الصوفية العجيبة أن نذكر أنه إبان المذبحة التي وقعت بين الهندوس والمسلمين فى أعقاب انقسام الهند فى عام ٤٨ـ١٩٤٧م، توجه غاندى جى للدعاء إلى ضريح هذا الزاهد فى دلهى، وذلك قبيل أسبوع من اغتياله، الأمر الذى قد أعطى هذا البيت تاثيرا جديدا، والذى يترك صداه فى صياغة علمانية جديدة و يوحي بمثل هذا المعنى"إن الذين قتلوا فى سبيل خدمة الإنسانية الخلود مضمون لهم مع الإقرار بفضلهم بين الأخلاف".

الـدين زكـريـا(ت ـ١١٩٢). ثـم بـرزت الـسـلـسلة الفردوسية، وكانت محصورة بـصـورة أسـاسـيـة فـى ولايـة بـيـهـار، وكـان قـد أسـسـها الشيخ بدر الدين الـسـمرقندى، وقام بالدعوة إليها الكاتب القدير للأدب الصوفى الشيخ شرف الدين يـحـيـى الـمـنـيـرى حوالى القرن الثالث عشر. و جاءت على خطاها الـسـلـسـلـة القادرية والشطارية فى منتصف القرن الخامس عشر. فبينما أسـس الـشـاه نـعـمـة الـلـه الـقادرى السلسلة القادرية فى الهند، تأسست الـسـلـسلة الشطارية على يد عبدالله الشطارى (ت ١٤٥٨)، وانتشرت الأولى فـى ولايـة اتـرابـراديـش والـدكن والأخرى فى مناطق ولاية مادهيا براديش وغـجـرات بـوجـه خـاص. وفى عهد حكم الملك أكبر (١٥٥٦ ـ ١٦٠٥) تأسست آخـر الـسـلاسـل الـكـبـرى، و هـى الـسـلـسلة النقشبندية التى بدأت على يد الـخـواجـة بـاقـى بـالـلـه (١٥٦٣ ـ ١٦٠٣)، و من أشـعـر خـلـفائه الشيخ أحمد السرهندى (ت ـ ١٦٢٥) الذى عرف بـ"مجدد الألف الثانى".(٢٧)

وفـى الـسلسلة الجشتية السائدة خلف الخواجة الأجميرى (ت ١٢٣٤) كـوكـبـة من الـزهـاد الـكـبـار لـمدة قرنين من الزمان على التوالى، ولاتزال أسـماؤهم موضع تبجيل و احترام لدى عامة الناس، ونشأت بفضلهم حركة كـامـلـة لـلأخـوة الانـسـانـية. هؤلا الزهاد اكتسبوا احترام الناس بناء على رسـالـتـهـم الـقائمة على الحب والخير والعطف والحدب، وفوق ذلك بفضل مـعـارضـتـهـم الـبـطـولـية للظلم والطغيان و ابتعادهم المدروس من تولي مـنـاصـب الـشـؤون الـديـنـيـة فـى حـكم السلاطين، واجتنابهم نمط حياة الارسـتـقـراطـيـين الإقـطـاعيين والطبقات المالكة للأراضى فى المجتمع القرون الوسطى.

واصل فيها نشاطاته الصوفية لما يقارب ستين عاما. ويعتبره عديد من المؤرخين" اكبر الصوفية المسلمين الهنود فى العصور كلها"، فقد شاهد صعود وانحطاط ثلاث سلالات لسبعة سلاطين، بدون أن يزور بلاطهم الذى كان يعتبره أحط من منزلة متصوف صادق، ومع ذلك كان معجبا إعجابا بالغا بالأميرخسرو، البلاطى والأرستقراطى الحى الصوفى النزعة والعبقري المتعدد البراعات، الذى كان من عادته أن يقضى نهاره مع السلاطين و لياليه فى زاوية الشيخ نظام الدين أوليا. و تبرز شخصية الشيخ نظام الدين بصورة واضحة فى القصائد والمقطوعات التى قرضها الامير خسرو. و دأب على غنائها (القوال) المطربون الروحانيون عبر السنين.

إن الإتجاه الليبرالى والمتسامح للشيخ نظام الدين كان يغيظ رجال الدين الضيقى النظر، و لكنه ساعد على نشر رسالته فى البلاد كلها، و اكسبه اللقب المشهور "محبوب الهى". و إن ضريحه الذى بنا على قبره السلطان محمد بن تغلق (بالرغم من قوله:" لاأريد أن يبنى أثر على قبرى ادفنونى فى مكان خلاء") لايزال، حتى بعد مضى الستة قرون و نصف القرن التى شهدت انحطاط إمبراطوريات قوية و دمار و إعادة بناء مدينة دهلى مرات عديدة، نقطة زيارة مستمرة واجتماع حاشد لجماهير ينتمون إلى طبقات وعقائد مختلفة من الهندوس والمسلمين. وقد سجل أحد معاصرى الشيخ نظام الدين أوليا، حكاية شيقة تدل على طريقته الخيرية

وكان للخواجه قطب تسعة خلفاء،و قد كان أكثرهم شهرة البابا فريد الدين مسعود الملقب بكنج شكر (١١٧٥ ـ ١٢٦٥) الذى انتقل إلى أيودهيان (Ajodhyan) وتوفى فى باك بتان. كان البابا فريد، كما كان يعرف بهذا اللقب بين الناس، متنسكا و متقشفا كبيرا، و كان يتحاشى الصحبة والشعبية، ويؤثر الانعزال و المراقبة. وقد أوصى خلفاؤه بصورة أكيدة: "لاتصادقوا الملوك والنبلاء واعتبروا زيارتهم لبيوتكم مهلكة لأرواحكم". هذا بالرغم من الاحترام الكبير الذى كان يبديه له السلطان بلبن (ت ـ١٢٨٧)(٣٠).

واصبحت زاويته ملاذا للباحثين إلى جانب اليوغانيين الهنادك والمعدمين. وكان له تاثير عميق فى الزهاد البهاكتيين وبوجه خاص فى السانت "كبير" و "غورونانك"، الذى قاما بتأسيس نحلة كبير بانتى (Kabir Panthi) والديانة السيخية (Sikhism) على الترتيب. وقد كان تاثيره فى جورونانك عميقا لدرجة أن اشعار (شلوكا) البابا فريد قد أدرجت فى كتاب السيخ المقدس جوروجرانت صاحب (Guru Garnth Saheb) وتنشد فى معابد السيخ منذ القرون الخمسة الماضية. ويعتبر البابا فريد أول شاعر بنجابى للتصوف، مع انه قد قرض الشعر فى اللغة الفارسية والعربية إلى جانب اللغة البنجابية واللهجات المحلية الأخرى.(٣١)

وبين الخلفاء الخمسة المعروفين للبابا فريد، يلقى إسم الشيخ نظام الدين أوليا الدهلوى (١٢٣٦ ـ ١٣٢٥) الاحترام الاكبر، و قد ولد فى بدايون، وبعدما قضى عدة أعوام مع أستاذه فى أجودهيان رجع إلى دلهى، حيث

هـذا الـحزن هى الفرحة والمسرة الروحانية". و قال أيضا: كان النبى صلى الله عليه وسلم امرا حزن مديد و تفكير عميق". (٣٤)

و مع وفاة الشيخ نصير الدين الملقب بـ جراغ دلهى، انتهت المرحلة الأولـى لـلـسـلـسـلـة الـجشتية، وغادر واحد من خلفائه وهو السيد محمود كيسودراز (ت ـ١٤٢١) إلى غولبرغا الواقعة بولاية كرناتكا بجنوب الهند، حين قـام حـسن غـانـجـو بـاهـمـانـى بـتـاسـيـس السلطنة البهمانية العظيمة (١٣٤٧ ـ ١٤٨٤) فـى عـام ١٣٤٧. وكـان الـسيد كيسودراز كاتبا قديرا حيث كتب مـايـزيـد عن ثلاثين كتابا فى التصوف (٣٥). إن حبه للفقراء والضعفاء من الـنـاس و دفاعه عن حقوق الإنسان قد أكسبه لقب "بنده نواز"(اي محسن إلـى خـلـق الـلـه عز و جل) وكان من الشعراء والكتاب الأوائل للغة الأردية، الـلـغة الجديدة التى تتطورت من التقاء اللغات الفارسية والتركية والعربية فى جانب واللهجات الهندية مثل "كهرى بولى" و "براج " و "البنجابية" فى الـجـانـب الآخـر، واسـتـعـارت بـنـيـتـهـا الـتركيبية من اللغة السنسكرتية والايتومولوجيات من مصادر أخرى عديدة.

و لـلـشاعر الاردوى الشهير مير تقى مير (١٧٢٤ ـ ١٨١٠) بيت رائع حيث لخص فيه فلسفة الحق والحب العام :

اس کے فروغ حسن سے چمکے ہے سب میں نور
شمع حرم ہو یا کہ دیا سومناتھ کا

[إن كل شئ يتلالا بانتشار نوره، سواء كان قنديل الحرم أو مصباح معبد سومنات.]

المتفتحة. فبينما كان يتمشى على سقف زاويته، إذ رأى مسيرة هندوسية كانت متوجهة نحو نهر ياموتا مصحوبة بالموسيقى والترتيلات، فتمثل مع فرح واضح و شعور فطرى للتسامح و تقدير التقاليد الدينية الاخرى بمصراع شعرى رائع :

ہر قوم راست راہے دینے وقبلہ گاہے

(ان كل قوم لهم طريقة، و دين و قبلة)

فما كان من الامير خسرو أن ارتجل المصراع الآخر ملوّحا بالقلنسوة المائلة على رأس مرشده :

من قبلہ راست کردم بر سمت کج کلاہے

(وإننى جعلت قبلتى صوب المائل القلنسوة هذا") (٣٢)

وقد انتشر خلفاء الشيخ نظام الدين أوليا فى طول البلاد و عرضها - واحد إلى هانسى، و آخر إلى جولبرغا، وثالث إلى بنجال، و اثنان إلى دلهى وكان احدهم وهو الشيخ نصير الدين محمود (ت - ١٣٥٦) الذى عرف فيمابعد بلقب جراغ دلهى (أي سراج دلهي)، كان يملك شخصية ساحرة، و إن مساجلاته المائنة (التى سجلت فى كتاب خير المجالس) تعكس كآبته وحزنه على مآل إليه الامر فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية التى تسببها الثورات السياسية والإدارة السيئة وارتفاع الأسعار و الفوضى العامة، (٣٣). فقد قال:" إن الفرحة توجد فى بيت من يختار فقرا تطوعيا فحسب. ولاشك ان هذا الفقر أيضا يشمل على الحزن و الهم. و لكن يرجع سببه إلى البحث عن الحق، و ليس بسبب شؤون هذا العالم. ولكن مؤدى

وفيمايلى أسماء أشهر النساك البهاكتيين و الشعراء (الذين يزداد عددهم أكثر من المائة):

من منطقة اللغة الهندية:

١ـ	راماناندا	١٤٠٠ ـ ١٤٧٠
٢ـ	فيديا باتى	١٣٥٠ ـ ١٤٥٠
٣ـ	كبير	١٤٤٠ ـ ١٥١٨
٤ـ	تولسى داس	١٥٣٢ ـ ١٦٢٣
٥ـ	سورداس	١٤٧٩ ـ ١٥٣٤
٦ـ	رحيم (عبدالرحيم خان خانان)	١٥٥٦ ـ ١٦٢٧
٧ـ	راسكهان	ولد ١٥٧٣
٨ـ	نذير أكبر آبادى	١٧٣٥ ـ ١٨٤٦

من ولاية مهاراشترا:

٩ـ	نام ديفا	١٢٧٠ ـ ١٣٥٠
١٠ـ	ايكناث	١٥٤٨ ـ ١٦٠٠
١١ـ	توكارام	١٥٩٨ ـ ١٦٤٩
١٢ـ	رام داس	١٦٠٠ ـ ١٦٨١

من ولاية جوجرات:

١٣ـ	نارسيمها ميهتا	١٤١٤ ـ ١٤٨١

إن الإتجاه ـ التوفيقى بين الأديان والفكر الخيرى السائد فى الهند لم يتبلور بصورة أوضح وأعمق، كما تبلورت فى (شلوكاوات) و (بهاجانات) للمغنين و الشعراء والنساك البهاكتيين. فقد بلغت المرحلة الأولى للحركة البهاكتية ذروة نضجها بين القرن السابع والقرن الثانى عشر للميلادى بصفتها استجابة ثورية لانحطاط البونية والجاينية اللتين كانتا تتمتعان بالنفوذ حتى فى جنوب الهند. و مع انتشار واضعى الترتيلات الصوفية فى "تاميل نادو"، ونساك شيفا (اديارز) المشهورين ونساك فينشنافا (ألفارز)، انتعشت العقيدة البهاكتية مرة أخرى، التى قامت بعد ذلك بالتحدى حتى الصياغات النظرية لسنكار(Sankar). ومع أن هذه الحركة كانت قد بدأت فى عصر فالافا Fallava (القرن السابع الميلادى) فقد انتشرت على عهد ملوك راشتراكوتا و شاكوكيا الشرقية (القرن التاسع الميلادى)، واستمر انتشارها فى عصور ملوك تنشولا (القرنان العاشر والحادى عشرالميلادى) فى الجزء الجنوبى من شبه الجزيرة الهندية.

وأما الانتعاش الثانى القوى للعقيدة البهاكتية، التى اكتسحت وهاد المنطقة الجنجية الهندية بكاملها، فقد حدث بين القرن الثالث عشر والقرن الثامن عشر، وغطت أكثر من أربع عشرة منطقة حضارية ولغوية لشبه القارة الهندية، وهى برج، وأودهـ، و بهوجفور، دكهنى بولى، وميثيلى، والمناطق الفرعية لاترابراديش، و مادهيا براديش، و بيهار، وكاشمير، و البنجاب، و راجستان، غجرات، والسند و مهاراشترا، و أوريسا، و البنغال، و آسام.

"إن رجل الله الصادق هو من يحس بلآلام الآخرين كأنها هى آلامه نفسه/ويكون على استعداد دائم لخدمة الآخرين الذين ألمت بهم المصائب، ولايكون فخورا بما يسديه الى الآخرين من جميل/ والذى يتواضع لدى الناس كلهم و لا يحتقر أحدا منهم، ويكون دائما متحفظا" فى كلماته وأفكاره وأعماله. ما أسعد به من رجل يحترم زوجة شخص آخر احترامه لامه نفسه/هو معتدل و لا يلفظ كذبا أبدا، ولايمد يده إلى مال شخص آخر/ و هو فوق الرغبة والقيود، ولايغلب عليه الجهل أبدا/ و فكره ملآن بشعور قوى للانعزال/ وهو دائما يتغنى باسم الله، كأن جميع الامكنة المقدسة توجد فى جسمه/وهو خال من الحرص والخداع والمكر، ولا رغبة فيه ولاغضب وهذا هو رجل الله الصادق (فيشنافا) و يقول نارسيمها: "و إن نظرة واحدة لشخص مثل هذا يكفى لإنقاذ واحد و سبعين جيلا من النار".

وقد سعى معظم النساك البهاكتيين لإيجاد انسجام بين العناصر المتغايرة الخواص (Orthogenetic) للتقاليد العظيمة والصغيرة للهندوسية والاسلام كليهما. و إن أسلوبهم الموحد قد خلق روح الصداقة بين المجموعات، و إن حياتهم وانماط حياتهم قد اثرت تاثيرا ابلغ و اكثر، بالنسبة إلى أشعارهم وأنغامهم الدينية، على الفقراء والأميين و شبه المتعلمين من عامة الناس الذين كانوا يتضمنون الفلاحين والحرفيين والبنائين والتجار و معلمى القرية والمؤظفين من المراتب الصغيرة فى الخدمات الحكومية. وكانت لمبادئهم السلوكية أثر بالغ على المتصلين

١٤ ـ اكهو	١٦١٥ ـ ١٦٧٥

من ولاية البنغال:

١٥ ـ شيتانيا	١٤٨٥ ـ ١٥٣٣

من ولاية راجستان:

١٦ ـ دادو	١٥٥٤ ـ ١٦٠٣
١٧ ـ ميرا بائى	١٥٤٧ ـ ١٦١٤
١٨ ـ جورونانك	١٤٦٩ ـ ١٥٣٩
١٩ ـ جورو ارجان	١٥٦٣ ـ ١٦٠٦
٢٠ ـ جورو جوبند	١٦٦٦ ـ ١٧٠٨
٢١ ـ بولهى شاه	١٦٨٠ ـ ١٧٥٨

من ولاية السند:

٢٢ ـ شاه عبد اللطيف	١٦٨٩ ـ ١٧٥٢

من ولاية اسام:

٢٣ ـ سانكارا ديفا	١٤٤٩ ـ ١٥٥٨

وكان هدفهم الرئيسى فى الواقع هو تقريب المعرفة القديمة إلى عامة الناس عن طريق رسالة الحب والأنغام المصوغة فى أسلوب دينى. وإن اناشيد نارسيمها ميهتا (١٤١٤ ـ ١٤٨١) التى عرف فيها رجل الله الصادق من التراتيل المفضلة إلى كان ينشدها غاندى جى فى جلساته الدعائية، و هى تصور روح الفكرة البهاكتية :

للآخرين، وقيم و تعابير الحضارة المركبة قد تجلت على مدار القرون فى حياة و مساعى عدد كبير من المواطنين الهنود الذين كانوا ينتمون إلى طبقات وخلفيات متنوعة من الحكام إلى الزهاد والشعراء والمغنيين والبنائين والحرفيين والسياسيين. وإن بعض الممثلين البارزين فى العصور المختلفة لتاريخ الهند الطويل من أمثال الإمبراطور اشوكا من السلالة المورية (٢٦٨ ـ ٢٣٢ ق. م) والإمبراطور شاندرا غوبتا فيكراماديتا من سلالة غوبتا (٣٢٠ ـ ٤١٣م) والملك هارشا فردهانا من قنوج (٦٠٦ ـ ٦٤٨) والإمبراطورين من سلالة شولا راجا: راجا شولا (٩٨٥ ـ ١٠١٦) و راجندرا شولا (١٠١٦ ـ ١٠٤٤)، والزهاد الثلاثة المشهورين من السلسلة الجشتيه أعنى مؤسس السلسلة الجشتية الخواجة معين الدين حسن الجشتى الأجميرى (١١٤٣ ـ ١٢٣٤) والذى لايزال ضريحه موضع تبجيل واحترام منذ قرون عديدة لدى طبقات متنوعة من الناس والبابا فريد (١١٧٥ ـ ١٢٦٥) الزاهد الخيرى وابو الادب البنجابى الذى يحترمه الهندوس والمسلمون والسيخ منذ قرون من الزمان، وخليفته المباشر اعنى الشيخ نظام الدين أوليا (١٢٣٦ ـ ١٣٢٥) راس الزهاد المسلمين الهنود عبرالسنين فى الغالب والذى سمى "محبوب إلهى"، ولايزال ضريحه ملتقى الناس من جميع الطبقات والعقائد من الهندوس والمسلمين والسيخ، و الشاعر الفيلسوف والموسيقار والمؤرخ الاخبارى والصوفي واحد رواد الحضارة المركبة الأمير خسرو (١٢٥٣ ـ ١٣٢٥)، والزاهد البهاكتى الادفائيتى (Advaitist) و رمز التقاء

بـهـم أكثر من المبادئ الضئيلة القيمة التى يتم النطق بها. و إن تعاليمهم الـبـسيطه المباشرة فى لهجات و تعابير شعبية كانت تتمثل فى أن الأخوة الإنسانية واحدة و غير قابلة للتقسيم، من هنا يجب أن يتعايش الناس مع السلام والتفاهم والتسامح والعطف والحب بالرغم من الانقسامات البادية والتصورات المختلفة عن الديانة والحضارة. و فيما يخص الله ـ عزوجل ـ والـحـق والـحـياة الطبيعية والأخلاقيات الاجتماعية وما إليها، قد تغلغلت إلـى قـلـوب عـامـة الـنـاس. و بـهـذا أصـبـح الـنساك البهاكتيون ناقلى قيم الـحـضـارة الـمـركـبة. وقاموا بدور تاريخى، فى عصر كان يسود فيه الدين كـمـبـدأ محورى للحياة الاجتماعية، فى لفت الأنظار عن اللاهوت الجدلى الـنـظـرى، الـذى كـان يـتـسبب فى بعض الأحيان إلى نشوب معارك فعلية وإيـجـاد الـخـلافـات بـين الـمـجـموعات المختلفة، إلى التقدير والإحترام الـمـتـبـادل لـلـتـقـاليد والطقوس السائدة بين النحل والطبقات والجاليات الـمـخـتـلـفـة. و إن رفـع الـصـوت ضـد العقائد القديمة المحضة السائدة واحتكار البراهمة للمعرفة والنظام الطبقى الجائر، والانقسام الاجتماعى، و اسـتـخـدام الـلغة السنسكرتية للشعائر الدينية والتعليم والحضارة بوجه خـاص، كـان هـذا الأمـر بالذات عملا ثورى الطابع و تقدما قد مهد الطريق على المستوى النظرى لظهور نماذج الحضارة المركبة.

الرواد الممثلون لحضارة الهند المركبة:

وقـد تـجـلـت رؤيـة الـهـنـد و روحها الحضارية التى تعكس الـخيرية والـعطف على الآخرين واحتمال الاختلافات و روح التأليف و إفساح المجال

بهائى ناروجى (١٨٢٥ ـ ١٩١٧) النائب البرلمانى و الخبير الاقتصادى و من رواد الـوطنية وبال جنجا دهار تيلاك (١٨٥٦ ـ ١٩٢٠) مجاهد الحرية الرهيب، الذى أطـلـق صـرخـة "الـحـكـومة الذاتية حق فطرى لى"، والسوامى فيفكاناند (١٨٦٣ ـ ١٩٠٢) الـشـارح الـديـنـى الـفعّال و عالم الفيدانتا و مؤسس "جمعية راماكـرشـنـا مـيـشـان"، ورابـنـدرانـاث طـاغور (١٨٦١ ـ ١٩٤١) جوهر النشأة الـبـنـجـالـية، والشاعر الفيلسوف والموسيقار و أحد دعاة الخيرية، وجوبال كـرشـنا جوكهلى (١٨٦٦ ـ ١٩١٥) المصلح السياسى والوطنى ومؤسس جمعية "خـدمـة الـمـجتمع الشعبى"، وموهان داس كرم شاند غاندى (١٨٦٩ ـ ١٩٤٨) الزعيم المبدع للحركة الوطنية، والداعى إلى الخيرية، والرمز البارز لكفاح الـهـنـد لأجـل الاسـتـقـلال، وأورو بـنـدو غوس (١٨٧٢ ـ ١٩٥٠) الحكيم والشاعر و شـارح الـتـراث الفلسفى الهندى. و ساروجنى ناييدو (١٨٧٩ ـ ١٩٤٩) عندليب حـركة الحرية، والشاعرية و تجسيد الحضارة المركبة، و سوبرانيام بهارتى (١٨٨٢ ـ ١٩٢١) شـاعـر الشعب، ومجاهد الحرية، و الداعى إلى الخيرية و رمز اسـتـمـرار تـراث الـتـامـيل العظيم للوطنية الهندية، ومولانا أبوالكلام آزاد (١٨٨٨ ـ ١٩٥٨) العالم المثقف الألمعى وشارح التراث الإسلامى، و جواهر لال نـهـرو (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) مـؤسـس الـنـظـام الـسـيـاسـى الـعـلـمـانى والحضارة الـديـمقراطية والهوية الهندية الحديثة، و بيهم راؤ رام جى امبيدكار (١٨٩٣ ـ١٩٥٦) الـمـجاهد فى سبيل تحقيق المساواة والحقوق الإنسانية والمجتمع الخالى من الطبقات ومصمم دستورنا الهندى.

روافد الشعور الإسلامى و الهندوسى السانت كبير (١٣٩٨/١٤٠٠ ـ ١٥١٨) والشاعر ناراسيمها ميهتا من جوجرات (١٤١٤ ـ ١٤٨١) الذىأصبحت أنشوته الدينية "رجل الله الصادق" جزءا للمجالس الدعائية لغاندى، و خلاصة التأليف الروحى ومؤسس الديانة السيخية جورونانك (١٤٦٩ ـ ١٥٣٩)، و شيتانيا (١٤٨٥ ـ ١٥٣٣) أحد القوى الرئيسية فى تشكيل الشعور الدينى البنجالى و من المتفانين في حب كرشنا، و الإمبراطور المغولى أكبر (١٥٤٢ ـ ١٦٠٥) الداعى إلى "الدين الإلهى" و من أوائل الساعين إلى دعم الوحدة الوطنية. وعبد الرحيم خان خانان (١٥٥٦ ـ ١٦٢٧) رائد الشعر الهندى ومن محبى كرشنا و من الدعاة إلى إيجاد الوئام بين الهندوس والمسلمين، وقلى قطب شاه الذى قام ببناء مدينة حيدر آباد، وكان ملكا و شاعرا رومانسيا وراعيا للفنون و رمزا للحضارة المركبة، وداراشكوه (١٦١٥ ـ ١٦٥٩) ولى العهد المغولى المثقف و المحب للخيرية و الصوفي الذي قام بترجمة أوبانيشاد إلى اللغة الفارسية و كان من أوائل المستشهدين فى سبيل الحضارة المركبة. و شاه عبداللطيف (١٦٨٨ ـ ١٧٥٢) الشاعر السندى والصوفى الأثير لدى الناس و كان يطرب لأغانيه الهندوس و المسلمون على السواء والراجا رام موهان راى (١٧٧٢ ـ ١٨٣٣) المصلح الاجتماعى المتنور ومؤسس براهمو سماج، وميرزا أسدالله خان غالب (١٧٩٧ ـ ١٨٦٩) الشاعر الأردوىالمبدع والهرطقى ومحب الخيرية، وسيد أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٧) العالم التربوى والمصلح الاجتماعى والداعى إلى التحديث، و دادا

وفي كتاب "كشف المحجوب"، يقول الصوفي الجليل الشيخ علي الهجويرى المعروف بـ داتا كنج بخش اللاهوري إن كلمة "الصوفي" لا أصل لها البتة. (انظر ترجمة هذا الكتاب بقلم R.A. Nicholson, London, ١٩١١ ص: ٣٤. ولكن لايوافقه الاخرون.

(١) Albert Einstein: The world as I see it (London: John Lane The Bodley Head, 1935), P. 23-28.

(٢) S. Radhakrishnan: Indian Religions (New Delhi: Orient Paperbooks, 1985) pp. 9-17.

(٣) مقتطفات من N.L. Gupta, ed: Nehru and Communalism Delhi Sampradayikta Virodhi Committee, 1965) pp. 99-114.(New

(٤) انظر: Syeda Saiyidain Hameed ed: India's Maulana Abul Kalam Azad, (New Delhi, 1990).

في مجلدين. المجلد الأول: مقالات حول آزاد. المجلد الثاني: مختارات من كتاباته وخطبه (المترجمة إلى اللغة الإنجليزية). وانظر كذلك رشيد الدين خان: مولانا أبوالكلام آزاد: شخصية وسياسة و رسالة (نيو دلهي: ١٩٨٩) باللغة الأردوية، و هو يتضمن مختارات من كتاباته و خطبه أيضا. وكتاب: مولانا آزاد: شخصية متعددة الجهات (مجلد محقق يشتمل على ٣٩ مقالا باللغة الأردوية (نيو دلهي: ١٩٨٩).

(٥) Bikrama Jit Hasrat: Dara Shikoh: Life and works (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 2nd edititon.

-Mohanlal Roy Choudhry: The Din-i-llahi (New Delhi: Oriental Reprint, 1985).

-Edward E. Sachau, ed: Alberuni's India (New Delhi: Oriental Reprint, 1985).

و كتاب اشتياق حسين قريشي: أكبر: معمار الإمبراطورية المغولية (دلهي: اداره ادبيات، ١٩٨٧م)

(٦) أبو الكلام آزاد: ترجمان القرآن (نيو دلهي ساهيتيا أكاديمي، ١٩٦٤م) أربعة مجلدات

إن هذا الانسجام والتوافق فى مجال الفكر بين هذه الشخصيات كلها، الذين كانت تفرقهم القرون وتوحدهم بصيرتهم وحنوهم، يمكن أن ينظر فى ضوء هيامهم الشديد بالتغلب على التحامل الذى ورثوه فى طبقاتهم و مراتبهم ومعتقداتهم، و بالوصول إلى جميع طبقات أتباعهم، رجالا ونساء، مع حب و إخلاص متساويين للجميع، وذلك بهدف ترقية الحضارة المركبة فى الهند. والواقع أن هذه الحضارة المركبة للهند لاتزال عاملا حيويا لولادة عالم جديد للتنوع الإبداعى و التعددية على هذا الكوكب تتأسس على العدالة والمساواة والكرامة والازدهار العالمى.

الملاحظات و المراجع:

وطبقا للمعرفة التقليدية، فإن مصطلح "الصوفي" مشتق من أربعة مصادر ممكنة: (أ) من الكلمة العربية "صوف"، وهي تشير إلى المادة التي كانت تصنع منها العباءات الخشنة البسيطة التي كان يلبسها الصوفية المسلمون الأوائل (ب) من "أصحاب الصفة"، وهم أولئك الأصحاب البررة المتقشفون الفقراء الذين كانوا يجتمعون ويعيشون على صفة للمسجد النبوي بالمدينة المنورة في عام ٦٢٣م، وتم اعتبارهم فيمابعد من أوائل الصوفية في الإسلام، (ج) من الكلمة العربية "صفوة" التي توعز إلى السلوك النبيل القويم لرجال الله الصادقين، (د) من أصل الكلمة الإغريقية "صوفيا" (الحكمة السماوية) والتي شوهت فيما بعد و اطلقت على مصطنعي المعرفة (Sophists) الذين شجبهم سقراط في قولته الشهيرة: "إني اعلم اني اعلم، وانت لاتعلم انك لاتعلم". غير أن بعض الشارحين يحاولون البحث عن أصله في القبلانية العبرانية Hebrew cablistic (مصطلح صوفي) Ain Sofi (اللانهاية المطلقة).

- McKim Marriott, ed.: Introduction to the Civilization of India: Changing Dimensions of Indian Society and Culture (Chicago, 1957).
- Milton B. Singer and Bernard S. Cohn, eds.: Structure and Change in Indian Society (Chicago, 1968).
- M.N. Srinivas: Castes in Modern India and Other Essays (Bombay, 1962), and Social Change in Modern India (Berkeley, 1968)
- Yogendra Singh: Modernization of Indian Tradition (Delhi, 1973)

(١١) أنظر:

- Rashiduddin Khan, ed.: Composite Culture of India and National Integration, (Shimla, India Institute of Advanced Study, 1986).

١٢ - - Jawaharlal Nehru: Discovery of India (New York 1946) pp. 52-53.

إن كلمة "دهارما" قد تشير إلى مثل هذه الصفات المختلفة، أو مزيج منها: القانون، الحق، الديانة، العرف الاستعمال، الفريضة، الفضيلة، الأخلاق، التقوى، السلوك النبيل، الاحتشام، الالتزام بالقوانين، الخاصية الباطنية، و النوعية.

١٣- أنظر:

- S. Radhakrishnan and Charles A. Moore, eds.: A Source Book of Indian Philosophy (New Jersey, 1957)
xvii-xxii, 37,506-9.

حيث يقول: "إن الأوبانيشادات هي الأجزاء الأخيرة للفيداوات و أساس الفلسفة

بـالـلـغـة الاردويـة. والترجمة الإنجليزية لهذا التفسير بقلم سيد عبد اللطيف باسم: "Basic Concepts of the Quran" (حـيـدر آبـاد، مـجـمـع الـدراسـات الإسلامية ١٩٥٨م)

(٧) ترجمة من اللغة الأردية ترجمان القرآن، المجلد الأول (نيو دلهي ساهيتيا أكاديمي، ١٩٦٤، ص ٤٥٨--٤٦٠).

(٨) وللمسوح المنظورية للتاريخ الهندي انظر الكتب المذكورة أدناه:

-R.C. Mazumdar, H.C. Raychaudri and K.K. Datt: An Advanced History of India (London 1950)

-Jawaharlal Nehru Discovery of India (New York 1946)

-K.M. Panikkar: A Survey of Indian History (Bombay, 1947)

-H.G. Rowlinson: India: A Short Cultural History (London 1952)

-Percival Spear: India, Pakistan and the West (New York, 1967)

-A.L. Bashan: The Wonder that was India (New York 1954)

-L.S.S. O'Malley: Modern India and the West: A study of the Interaction of their civilizations (London, 1941).

-H.N. Sinha: The Development of Indian Polity (Bombay, 1963)

(٩) انظر بهذا الخصوص:

K.A. Nizami ed.: Politics and Society during the Early Medieval Period: Collected works of Professor Mohammed Habib, Vol. 1 (Delhi, 1974)

(١٠) وفيما يخص قضايا التنوعات الاجتماعية الحضارية انظر:

- Bernard S. Cohn: India: The Social Anthropology of a Civilization (New Jersey, 1971).

- David G. Mendelbaum: Society in India, 2 vols. (Berkely, 1970)

١٨ - Tara Chand, n. 14 P. 62-7.

سردار إقبال علي شاه: التصوف الإسلامي (دهلي: اداره ادبيات، ١٩٧٩) الطبعة الثانية.

19- R.A. Nicholson: "Mysticism" in Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., The Legacy of Islam (London 1947) P. 215.

20 - Nicholson, ibid, P. 216 and Najibullah, n. 17, P. 151

21 - Nicholson, n. 19, P. 224

- Hitti, n. 17 P. 585-588.

- Fazlur Rahman: Islam (New York, 1968) P. 148-76, 230-48,

- Tara Chand, n. 14, P. 73-8

22 - Bertrand Russel: History of Western Philosophy, (London, 1948) P.443.

- Hitti, n. 17, P. 557-90

23 - Hitti, n. 17 P 558

24 - Najibullah, n. 17, p. 278.

- Idris Shah, n. 17, P. 107-9

25 - Nicholson, n. 19, p. 229

- Najibullah, n. 17, P. 305

٢٦ - راجع العمل المنظم باللغة الأردوية لمؤلفه خليق أحمد نظامي: تاريخ مشائخ جشت (دلهي، ١٩٥٠) ١٤٢، نقلا عن مير خورد في كتابه "سيرالأولياء" و يوسف حسين في كتابه:

- Glimpses of Medieval Indian Culture (Bombay, 1973), p. 31-7.

- P.M. Currie: The Shrine and Cult of Mu'in al-din Chishti of Ajmer (Delhi: Oxford University, Press, 1989).

الـفيدانتية التي تمثل نظاما بلغ فيه التفكير الإنساني ذروته. و طبقا لماكس ميولير (Max Mueller) إن الأوبـانـيـشادات قد سادت على فلسفة الهند و ديانتها وحياتها لمدة ثلاثة قرون تقريبا".

- S. Radhakrishnan: Indian Philosophy (Centenary Edition in Two vols.) Delhi: Oxford University Press, 1991.

- Surendranath Dasgupta: A History of Indian Philosophy (in five volumes) Delhi: Motilal Banarsidas, 1988), Reprint.

- S. Radhakrishnan: Hindu View of life, 8th inp., (London, 1949) 22-23.

- Tara Chand: Influence of Islam on Indian Culture, 1954, 18.

إن الـطـريـق ذي الـثـنـيـات الثمان لدهارما البونية الذي كان له اثر ملحوظ يتضمن: الـنـظـريـات الـصـحـيـحـة (ساميك درستي)، الأفكار الصحيحة (ساميك سانكالبا) والـقـول الـصـحـيـح (سـامـيـاك فـاكا)، والعمل الصحيح (ساميك كارمان) والعيشة الـصـحـيـحـة (ساميك سجيفا) والجهد الصحيح (ساميك فيايامـا) والذكر الصحيح (ساميك سمرتا) والمراقبة الصحيحة (ساسياك ساماذي).

١٤ـ - Tara Chand: Influence of Islam on Indian Culture (Allahabad, 1954) p. 1-16.

١٥ـ المصدر المذكور، و

- Krishna Sharma: Bhakti and The Bhakti Movement: A New Perspective (A study in the Hisotry of Ideas) New Delhi: Munshilal Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1987.

١٦ـ - Tara Chand, n. 14 p. ix.

١٧ـ انظر:

- Philip K. Hitti: History of the Arabs (London, 1967).

- Najibullah: Islamic literature (New York, 1963).

- Idris Shah: The way of the Sufi (Penguin, 1968).

- Hitti, n. 17 p 432-4.

31- Professor Mohammad Habib in K.A. Nizami, ed.:
Politics and Society during Madiaeval Period: Collected works of Professor Mohammad Habib Vol. I (Delhi, 1974) P. 356.

انظر أيضا:

-Khaliq Ahmad Nizami: The Life and Times of Shaikh Nizamuddin Auliya (Delhi, 1991).

٣٢ - المصدر المذكور، حبيب، ص : ٢٣

- الأمير خسرو : دولراني خضرخان (دهلي : اداره ادبيات، ١٩٨٨) (مع تعليقات و تقديم خليق احمد نظامي).

- محمد رفيق، المصدر المذكور، مثنوي نو سبهر (امير خسرو) نيو دلهي مكتبة جامعة، ١٩٧٩) باللغة الاردية.

- Life, Times and Works of Amir Khusru Dehlavi (compilation of the Seventh Centenary National Amir Khusru Society, 1974).

- Mohammad Wahid Mirza: The Life and Works of Khusru (Delhi: Idarah-i-Adabiat, 1974) Reprint:

- Amir Khus Memorial volume (Delhi, 1975),

والكتاب باللغة الأردوية: سيد صباح الدين عبدالرحمن : هندوستان امير خسرو كى نظم مين، اعظم جراه، ١٩٦٦.

٣٣ـ انظر المقال الرائع للبروفيسور حبيب : "شيخ نصير الدين محمود جراغ: شخصية تاريخية" في كتاب Habib, n331,p.٣٥٦-٨٤

انظر أيضا:

- Khaliq Ahmad Nizami,: The Life and Times of Shaikh Nizamuddin Auliya (Delhi, 1991).

34 - Habib, n. 31, P.380.

35 - Yusuf Hussain, n. 26, P. 39

٢٧ ـ نظامي: المصدر المذكور ص: ١٣٢. و يقول فون هامير (Von Hammer) عن الطرق الصوفية إن السلاسل المذكورة أدناه كانت موجودة قبل قيام الإمبراطورية العثمانية في عام ١٤٥٣م:
(١) الأويسية (٢) الإلوانية (٣) الإلوانية (٣) الأدهمية (٤) البسطامية (٥) السقطية (٦) القادرية (٧) الرفاعية (٨) السهروردية (٩) الكبروية (١٠) الشاذلية (١١) المولوية (١٢) البدوية وبالمقارنة مع ذلك إن عزيز أحمد في كتابه:

Studies in Islamic culture in the Indian Environment (Oxford, 1964), pp. 223-24.

يشير إلى الطرق المذكورة أدناه التي كانت سائدة في الهند في القرن السادس عشر وذلك نقلا عن أبو الفضل، و هي الحبيبية، و الجنيدية، والطوسية، والجشتية، والنقشبندية، و الفردوسية، و الكرخية، و السقطية و كانت الآخرة تشمل اليهود والنصارى ايضا. و كان التيفونيون متأثرين بالماورائيات الفيدانتية و الأوبانيشادية. و إن مؤسس النحلة الكازيرونية، أبو إسحاق ابن شهريار، كان زرادشتيا قبل اعتناقه الإسلام"

- Paul Jackson, S.J.: The Way of a Sufi: Sharfuddin Maveri) (Delhi Idarah-i-Adabiyat, 1987).

- Nizami, n. 26, pp. 150-155.

٢٨ ـ -Kshitrimohan Sen: Madieval Mysticism in India (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1974).

٢٩ ـ و الشعر باللغة الفارسية كمايلي:

کشتگان خنجر تسلیم را   هر زمان از غیب جان دیگر است

30- Yusuf Husain, n. 26 P. 60.

-Khaliq Ahmad Nizami: The life and Times of Sahikh Fariduddin Ganj-i- Shakar (Delhi: Idarah-i- Adabiat, 1987) Reprint.

المختصـــــرات

- Syed Shah Khusru Hussain: Sayyid Muhammad Al-Husayini-Gisudiraz: On Sufism (Delhi : Idarah-i- adabiat, 1983).

36- A.K. Majumdar: Bhakti Renaissance (Bombay Bharatiya Vidya Bhavan, 1979).

٣٧ - انظر :

- V. Raghavan: The Great Integrators: The Saint Singers of India (New Delhi, 1964);

- Cultural leaders of India: Devotional Poet Mystics (in two Parts) New Delhi Publications Division, 1981) Reprint.

- John Stratton Hawley and Marc Juergensmeyer: Songs of the Saint of India (New Delhi: Oxford, 1988).

□

الدلالة الغيبية للمقامات الصوفية

بقلم : أعواني غلام رضا

من القضايا الاكثر اهمية في التصوف: "الأحوال" "والمقامات" الروحية التي يكتسبها الصوفية في مختلف مراحل حياتهم. "المقام" الصوفي هو منزلة الإدراك و الفهم التي يصل إليها الصوفية، حسب كثرة عبادتهم، ونكرانهم للذات والتركيز الروحي أوالمراقبة، بينما "الحال" هو مايشعره في أعماقه بفضل الإيحاء السماوى. و من هنا نرى أنه بينما يتم اكتساب "المقامات" عن طريق الرياضة الروحية، فإن "الحالات" من معطيات اللّه عز و جل. "والمقامات" تتصف بالدوام في هذا العالم وفي الحياة الآخرة، ولكن "الحالات" سريعة الزوال، ومتقلبة الطبيعة، وتتغير من وقت لآخر. فهناك ارتفاع دائم من "حال" روحية إلى حال أخرى أكثر ارتفاعا و كمالا.

و "المقام" يقدره الله عزوجل مسبقا حسب عمل إنسان متصوف، وهو الذى بنفسه يضعه في نلك "المقام"، حتى يمكن له أن يراه، و يفكر فيه.

و فيما يرى التصوف، فإن الإنسان مظهر كامل للصفات الإلهية، ولذا تتكامل فيه المعرفة. ويمكن أن توصف الطريقة الصوفية بأنها رحلة الروح نحو الأعلى عبرمقامات مختلفة للإدراك و الفهم بغية الإتحاد المطلق بالله عزوجل، ومن هنا إن نصفي الدائرة لهبوط الإنسان وعروجه على الطريقة الصوفية يلتقيان فيه.

ففي كل "مقام" للإدراك يحصل الإنسان على صفة جديدة أو اسم جديد لله عزو جل. غير أن الله عزوجل والإنسان لهما عملان مختلفان إزاء هذه الصفات والأسماء. فالإنسان يكتسب أو "يؤدى" هذه الصفات، والله عزوجل يقبلها أو هو هذه الصفات نفسها.

وهلم نبحث الآن عن أهمية "المقامات الصوفية"، أى فضائلها الروحية، فإحدى الفضائل الروحية هي الشعور بحقيقة واحدة. إن الأساس الفوطبيعي للمثل الروحية ليس مقصوراً على العقل فحسب، بل ينعكس فى العمل حسب مستوى الرغبة البشرية. إن العقل، والمعرفة، والرغبة، مجتمعة تشكل الأساس الفوطبيعي للفضائل الروحية، و ما هي إلّا خواص إلهية تتجسد في نفوسنا.

إن كل حقيقة أساسية لابد لها ما يساويها من رغبة، ولايعلم ذلك إلاّ من يكمل اكتسابه. و من أهم أسس الفضائل الروحية هي التفاعل بين المعرفة والرغبة. وبما أن هذه الحقائق الفوطبيعية من الخواص الإلهية، ويعني ذلك أنه لا يمكن فصل مقامات التصوف الروحية عن الفضائل الروحية أو الإلهية. و فوق ذلك، إن الفضائل ليست ماتطرأ خارجيا على

والـعـامـل الاخـر هـو أن هـنـاك درجات مختلفة للمقامات، والانسان لايـسـتـطـيـع أن يرتقي إلى "مقام" أرفع دون أن يحقق أولا "المقام" الذى قبله، وعليه فإن "المقام" الأول هو التوبة، فالاهتداء، فالتخلي، فالاعتماد على الله عزوجل وما إليها حسب نظام خاص.

إن هـذه "الـمـقامات" ليست أفكارا محضة في أذهان الطالبين، بل مـنـازل حـقيقية للإدراك و الفهم. وهي منازل الوجود أو درجة الشعور. وهي تـؤدى بـالـصـوفي، عبر مراحل مختلفة، إلى الاتحاد المطلق باللّه عزوجل. ويـمـكن ان يـسـمـى ذلـك موتا تطوعيا للرغبات والعواطف الدنيوية، وولادة جديدة بحياة سماوية ـ مبعثها اللّه عزوجل نفسه. وهي أرفع "حال " يمكن أن يحققه الإنسان.

وفـي الـتـصـوف، يـعـتبر الإنسان مظهرا أكثر كمالا لله عزوجل، وهو يـجـسد في ذاته الكمال الإلهي وصفاته كلها. وهو الغاية والنهاية المطلقة لـلـخلق. و هو الوسيط بين اللّه عزوجل والنظام الذى خلقه. وقد خلقه الله عـلى صورته، وهو يشاركه أسماءه وصفاته كلها، غير أن الله كامل بنفسه، والإنـسان يكتسب الكمال. وإن الصفة الوحيدة التي تفصل بين الله عزوجل والإنسان هي أنه يقوم بصورة فعلية، والإنسان قائم به وفقير إليه. وإن هذه الـطـبـيـعـة الثيومورفيك (Theomorphic) للإنسان (المخلوق على صورة الـلـه عـزوجـل) تـسـمح له أن يشاركه المعرفة، والحكمة، وصفات الكمال الأخـرى، غـيـر أن الـلـه عـزوجل هو هذه الصفات الكاملة بنفسه، والإنسان يكتسبها بجهده.

كلمة "السانت" و مرادفاتها في القرآن

بقلم : سيد منال شاه القادري

السانت كلمة لاتينية، وهي تدل على شخص قديس يتميز بالتقوى و الصلاح. إن المصطلح الإسلامي لكلمة السانت هو "الولي" و"الصوفي". والقرآن الكريم والحديث النبوى الشريف قد نكرا سمات الأولياء ومنزلتهم في هذا العالم وفي الدار الاخرة. واختار الله عزوجل في القرآن الكريم كلمات مثل "أولياء الله" و"الصالحين"و "الفقراء" و ماإليها للتعبير عن "السانت". و سوف أبحث عن هذه الكلمات واحدة بعد أخرى:

الولي: يقول الله عزوجل في القرآن الكريم: "ألا ان أولياء الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنو ن". (يونس/٦٢) والأولياء جمع ولي. و ولي الله يعني صديقه الذى يحب الله عزوجل حبا بالغا، ويتفانى فيه، ويسعى للتقرب إليه.

ويقول بعض الصوفية إن الولاية هي التقرب إلى الله عزوجل، والتفاني فيه.

الروح، بل إنها تشكل جوهرالإنسان بالذات، حيث أنه إذا اكتسبها ينتقل إلى درجة أو حقيقة أرفع، وذلك أن الوصول إلى "مقام" صوفي هو بمثابة اكتساب فضيلة، الأمر الذى يظهر خاصة إلهية. وهي تنقل الإنسان إلى درجة أرفع للكمال، حتى يحين الوقت الذى يصل فيه إلى المرحلة الأرفع والمطلقة، وهي الاتحاد بالله عزوجل.

لايوجد هناك إجماع على عدد معين للمقامات المختلفة في التصوف وعلى نظام تتابعه. ويقال إنها تتراوح مابين مائة وستة مقامات. ولكن، في التحليل النهائي، هناك ثلاثة مستويات لوجود الإنسان، "الروح" و" القلب" و" النفس". فالغاية المطلقة لاجتياز مقامات التصوف المختلفة كلها هي أن يحرر الإنسان "قلبه"، أو أن يسمو "بروحه" من جميع الرغائب الدنيوية أو الجسدية، و أن يحقق صعود "النفس" للاتحاد المطلق بالله عزوجل.

❑

و يقول أبو نصر السراج، الذى كتب أولى مقالة حول التصوف: إن كلمة الصوفي مشتقة من الصوف، بما كان النبى صلى الله عليه وسلم يلبس الصوف، و هذه بالذات شارة القديسين والصالحين. و يوافق خليق أحمد نظامي أيضا على هذا الرأى (تاريخ مشائخ الطريقة الجشتية).

و هناك كلمات قرآنية أخرى، من أمثال "الصديق "و" المتقي" و"المؤمن"، يمكن أن تستعمل في محل "السانت".

الصديق: يقول الله عزوجل عن الصديقين: "و من يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا" (النساء/٦٩)

المتقي: تدل هذه الكلمة على من يخاف الله ويكون صالحا: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم "(الحجرات/١٣)

المؤمن: إن كلمة "المؤمن" هي الأخرى كلمة ذات دلالة عميقة. وبالمؤمن يشير العلامة إقبال إلى من يملك قوة خارقة:

"إن نظرة الشخص المؤمن من شأنها أن تغير القدر المكتوب".

ومن هنا نجد أن القاموس القرآني يشتمل على كلمات عديدة هي مترادفة، في قليل أو كثير، لكلمة "السانت" الإنجليزية. وبدلا من استخدام هذه الكلمات، فإن كثرة استعمال كلمة الصوفي التي ليست كلمة قرآنية، قد خلقت شكوكا في أذهان عدد من المستشرقين حول الأصل القرآني للتصوف. □

الفقير: استخدم الله عزوجل في كتابه العزيز كلمة الفقير للانسان وكلمة الغني لنفسه. يقول الله عزوجل: "يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله، والله هو الغني الحميد" (فاطر/١٥) وفي آية أخرى يقول: "للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله... لايسالون الناس إلحافا" (البقرة/٧٣) ويرى الشيخ الهجويري أن الفقير ليس من تكون يداه خاليتين من الغناء والثروة، بل من كانت نفسه حرة من الطمع. (كشف المحجوب (ترجمة أردية) ص:٥٦ مخطوطة، فوائد الفؤاد. ص:٩)

الصالح: يقول سيد محمد نعيم الدين: إن الصالحين من يقومون باداء واجب الله تعالى عليهم. و موضحا كلمة "الصالح"يقول مولانا أبوالكلام آزاد: "صراط النين أنعمت عليهم "(ترجمان القرآن).

و في القرآن الكريم يقول الله عزوجل نفسه: "يؤمنون بالله واليوم الآخر، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، ويسارعون في الخيرات، وأولئك من الصالحين (آل عمران /١١٤)

الصوفي: هناك ثماني كلمات أشار إليها باحثون مختلفون كأصل لكلمة الصوفي : ١ ـ صفاء: أى نقاء القلب ٢ ـ الصف الأول: أى الصف الأول للمؤمنين ٣ ـ بنو صفا: اسم قبيلة بدوية ٤ ـ أهل الصفة: جماعة الزهاد النين على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يشتغلون في العبادات في المسجد النبوى بالمدينة المنورة. ٥ ـ صفلة: اسم خضار ٦ ـ صفوة القفا: أى خصلة الشعر على مؤخر العنق ٧ ـ صوفيا: كلمة إغريقية تعني الحكمة أو الفلسفة، ٨ ـ الصوف.

التصوف: تعريفه و تاريخه وأهميته في العالم المعاصر

بقلم : محمد عثمان عارف

خلال حياة النبي صلى الله عليه وسلم، نشات جماعة من صحابته الكرام كانت متضلعة في الشريعة وأحكامها، إلى جانب عكوفهم على الصلوات والابتهالات، تحقيقا لفضائل نكران الذات وتزكية القلب والروح. وقد سعوا أيضا إلى أن يستقطبوا انتباه الصحابة الآخرين لتبني هذه القيم والمثل نفسها. إلى جانب خلفاء النبي صلى الله عليه وسلم الأوفياء الأربعة، كان هناك أناس آخرون قد أضاءت قلوبهم بنور الله الذى جاء به. إن جميع علماء الشريعة والتصوف البارزين كانوا من أخلص أتباع النبي صلى الله عليه وسلم. وقام هؤلاء الصوفية الكبار بخدمة الإنسانية بإخلاص وتفان أكبر بدون اى تحامل على أساس الطبقة أو الديانة. وقاموا بنشرمثل الحب، والإنسانية، والمساواة، والاستقامة، والحدب، والعفو، والإخلاص، والتعاطف، والرحمة، والتواضع، والإحسان إلى الآخرين، لا بالقول و الكلام فحسب، بل عملوا بها و قدموا أمثلتها من حياتهم.

فسوف يشعر أن ذلك جزء من تراثنا، فمن واجبنا أن نحافظ عليه، ونعمل على ازدهاره، إذا أردنا أن تبقى الهند ملتئمة الشمل. إن قادتنا لمسوا الحاجة إلى هذا التقليد القديم الخاص بالحب والوحدة، فضموه إلى دستورنا في شكل العلمانية. وقد شعروا بالضرورة إلى احترام الديانات كلها، فمنحوا الحقوق المتساوية لأتباع الديانات المختلفة، و سنوا لها القوانين. ومن سوء الحظ أن قوانين البلاد لم تستطع أن تحقق ما حققه الصوفية عن طريق فتح القلوب، و التاثير في تفكيرالناس.

❑

فالشيخ جنيد البغدادى يعرف التصوف بقوله: "إنه اسم آخر للتفكير الصحيح". ويرى ابن السماك: "إن التصوف أن تترك الكذب، وتختار الإخلاص". وهذا هوا لإخلاص في العقيدة والعمل الذى سمي بالإحسان في الحديث. والشيخ على القزوينى يعرف التصوف انه "سلوك مستقيم" و يقول متصوف آخر إن التصوف هو بناء الباطن والظاهر.

إن الصوفية عكفوا حياتهم كلها على بناء سيرة الإنسان و شخصيته و تحسينها. وقد كان القيام بهذه التربية غايتهم في الحياة، فقضوا حياتهم كلها في إصلاح الافراد، ومن ثم إصلاح المجتمع والحضارة التي كانوا يعيشون فيها، وإن تلاميذ هؤلاء الصوفية استوعبوا في نفوسهم فضائل شيوخهم الاصيلة. يقول الصوفية إن السيرة الطيبة وخدمة الإنسانية هي مفهوم التصوف الصحيح. ويقول الشيخ أبو الحسن: إن التصوف ليس عقيدة أو شعيرة، بل إنه نظام للقيم الخلقية، والخلق الطيب و خدمة الإنسانية هو الحجر الأساس للتصوف. وإن خدمة الإنسانية ينبغي أن تكون شاملة وغير محدودة. و خصائص الصوفي هذه يجب أن تكون مثل بحر لا قعر له يسع الإنسانية كلها بصورة سواء، سواء كانوا من الطبقةالعليا أوالمتدنية، وأسيادا كانوا أو موالي وعبيدا.

إن تاريخ الهند في القرون الوسطى قد شهد حركات صوفية وبهاكتية، حمل لواءها الصوفية والقديسون من الديانات المختلفة، وقدأكدوا على الأخوة الشاملة، والمودة المتبادلة، والثقة والوحدة. فصوفية الطريقة الجشتية سعوا إلى جمع شمل أتباع الديانات المختلفة في الهند. و إذا قام أحد بدراسة تاريخ الوحدة والشعور بالاخوة في الهند

الأفكار الروحية للتصوف

بقلم: ماجدة أسد

ليس الصوفي من يلبس ملابس الصوف او يعتزل العالم، ولكن من اللازم أن يتصف بخصائص الدرويش فضلا عن شكله الظاهرى. إن منهج فكرالصوفي يحمل أهمية قصوى بالنسبة إلى منهجه في الحياة. يقول الدكتور تاراشاند (Dr.Tara Chand): "التصوف ظاهرة معقدة أخذت تتضخم بانصباب روافد كثيرة من أقطار مختلفة إليها. إن مصدرها الأصلي هو القرآن الكريم وحياة الرسول صلى الله عليه وسلم. وقد أسهمت فيه المسيحية والأفلاطونية المحدثة إسهاما أوسع. كما زودته الهندوسية والبونية بأفكار عديدة، وزادت إليها ديانات فارس القديمة أيضا أشياء عديدة". و يضيف قائلا: "إن التصوف في الواقع دين تفان عاطفي، فالحب هدايته، والشعر والغناء والرقص عبادته، والاتحاد بالله غايته".

ويقول الإمام أبو بكر بن اسحاق: "الصوفي من كان قلبه نقيا، وإن الجزاء الذى يناله من الله عز وجل هو الشيخوخة الطاهرة روحيا. "إن الصوفي لايكون سيدا لأحد، ولا تستعبده الملذات الدنيوية. الرياضات

على فهم الله عز وجل. وحين ذلك يستطيع أن يتغلب على الشعور بالطمع والحسد.

إن الصوفية لا يمدحون أشخاصهم، ولايقبلون شيئا إلّا ليوزعوا كل مايصل إلى أيديهم من الخيرات والصدقات، و لا يأخذون منها لأنفسهم إلّا نزرا يسيرا. ويقسمون معظمها بين الأيتام والمعدمين والزائرين. وكل همهم هو أن ينشروا بين الناس النور الباطني الذي أضاء قلوبهم. □

الـصـوفـيـة تـوجـد في جميع ديانات العالم. إن تزكية النفس وبناء السيرة تـحـمل اهمية قصوى في التصوف. وإنه محاولة لإنهاء الاختلاف بين القول والفعل، وبين الباطن والظاهر.

واخـيـراً فإنه يحاول القضاء على الخلافات والصراعات التي تنبعث على أساس الطبقة والعقيدة.

والـصـوفـي يـستمد قوته عن طريق الحب، وهوعمل تكفيري كبير، الامر الذى يهدى إلى طريق الاستنارة.

قال الشيخ البغدادي إن التصوف هو أن تحيا و تموت لله عز وجل.

وقـال الـشـيـخ نوالـنـون المصري: "إن الصوفي هو من يعكس قوله الصدق والحق"، وفي حال سكوته فإن كل حركة من حركات جسمه تنم عن نبذه جميع الملذات الدنيوية.

و يـقـول الإمـام ابـو الحسن: "إن التصوف عبارة عن سلوك خاص"، وهـو يـعـني به القدرة على مغالبة الطمع و العبودية و الشهوة. إن التصوف يـعـالـج الـحـياة الباطنية، والقلب هو رمز الحب فيه. والصوفية لايعتبرون الـروح مـؤقتة أو سريعة الفناء، بل إنها تتجسد في كل ذرة من ذرات الكون. إن المهم هو طي المسافة بين الروح والكون.

إن الـصـوفـي يـرى الـلـه فـي كـل شيء. و إن كل مانراه، أو نشعره، او نذوقه ظل زائل، إن الله هو الأعلى، وليس هناك شيء خارج قدرته. و لكي يحيا الإنسان الحياة الصوفية يجب عليه أن يتسلح بالصبر والأناة والقدرة

التصوف والصوفية

بقلم: محمد أمير الله أسدى

إن التصوف تجسيد للشريعة والسنة، وهو يهدف إلى إيجاد خصائص باطنية وظاهرية في الإنسان، وتطهيره من الذنوب، وبناء سيرة طاهرة في ضوء تعاليم الدين.

مازالت الهند ونيبال من مراكز الصوفية، والدراويش والنساك والحكماء الهندوس، كما يربط كلا منهما وثاق متين للحضارة والثقافة والطبقات والعقائد المماثلة، وإن هذه العلاقة ترجع إلى قرون عريقة في القدم. ومن الأهمية بمكان في هذا الوقت العصيب أن يتم تعزيز هذا الوثاق وتنمية علاقات دولية طيبة مع شعوب العالم كلها.

تاريخ تطور التصوف:

ظهر التصوف خلال العقد الأول من انتشار الإسلام، وكان يهدف إلى بناء سلوك حسن، وتزكية النفس، وغرس نزعة دينية، وتنمية الفكر. وقد قام بتعريف الناس بتعاليم الدين والشريعة.

متناغمة مع رضا الله عزوجل. ومن هنا نرى أن التصوف هو جوهر الشريعة حقا.

الأهمية الاجتماعية للتصوف:

قام التصوف بتعليم الناس مبادئ السيرة الطيبة والقيم الخلقية، وأطلعهم على خلال أخلاقية بلغة سهلة، الأمر الذى جعل أتباع المعتقدات والديانات والملل يتحابون، ويتعايشون بمودة وانسجام. و إن الصوفية أفاضوا بركتهم على جميع الناس، مهما كان لونهم أو عقيدتهم أو منزلتهم.

إن الصوفية يتحلون بخصائص وصفات حسنة، ويتشربون في نفوسهم خصال السيرة الطيبة والقيم الخلقية التي كانوا يدعون الناس إليها. وهم يضربون مثالا عليها من خلال حياتهم بحيث يكون له أثر بالغ على قلوب الآخرين، و يصبح كل شخص يعتقد أن ذلك فكرته نفسه. إن الصوفية هم الأتباع الحقيقيون لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ويتحتم وجودهم لازدهار الحضارة، وإلا تهمل الديانة إهمالا كاملا، وتنشب نزاعات على مستوى كبير، ويختل ميزان القيم الخلقية. إن التاريخ يتضمن أمثلة عديدة لما قام به الصوفية من أعمال حسنة.

ومن اللازم في العالم المعاصر أن نتبع مبادئ هولاء الصوفية و تعاليمهم، وعن طريق إتباع تعاليمهم عن الوحدة، والأخوة، والصلاح، والخدمة، وتحقيق مستواهم من السيرة الطيبة، يمكننا أن نرجو تنمية أواصر المودة والحب بين شعوب هذا العالم الذي نعيش فيه. □

يحتل رسول الله صلى الله عليه وسلم المنزلة السامية في الإسلام، ويليه في مكانته أصحابه الكرام، والتابعون، ومن تبعوهم بإحسان، وذلك نظرا إلى قرب زمنهم من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم. و انقسم الناس إلى طوائف وفرق شتى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبدأت كل طائفة تدعو نفسها أهل السنة. ثم جاء عبد القادر الجيلاني والعظماء الآخرون الذين سموا أنفسهم صوفية.

تأسس التصوف قبل القرن الثالث الهجرى. وقد عارض العلماء المتعصبون الصوفية، وقاموا بتكفيرهم. غير أن الصوفية انشأوا الزوايا وتخلوا عن العالم، وفي داخل زواياهم الهادئة بدأوا يعلمون الناس ويخدمون الإنسانية، حتى تبعهم عدد كبير من المتنورين.

أهم أهداف التصوف:

من المهم جدا للمتصوف أن يتصف بمزايا باطنية من الصلاح ومزايا ظاهرية من التقوى. وهي تساعده على أن يصبح عبدا صادقا لله عز وجل. وهو يعلم أن الإنسان بمغالبة "نفسه" يستطيع أن يبلغ منزلة لا يبقى فيها إلاّ حب الله عز وجل. إن الصوفي الصادق يحتاج إلى ثلاث خلال للوصول إلى الله عز وجل: أن ينقى قلبه من الشكوك والريب كلها، وأن يحمل سيرة حسنة، والا يكون متهاونا. وبهذه المزايا الثلاث يستطيع الإنسان أن يتقرب إلى الله عز وجل ويحقق حبه. وعليه أن يطهر قلبه من القيم الرذيلة كلها من الشهوة والطمع والكذب والأحاسيس الخبيثة تجاه الآخرين، ويكون راضيا بحاله. وحينذاك تتصف نفسه بالكمال وتكون

نشأة الطريقة الجشتية و تطورها و خصائص متصوفيها البارزة بالإشارة الخاصة إلى السيد أشرف جهانجير

بقلم: سيد وحيد أشرف

ولـدت الـطـريقة الجشتية الروحية في جشت (Chisht) إحدى مـدن خـراسـان. فـقد قدم إليها خواجه أبو اسحاق الشامي من سوريا، وقام بـتـلقين مبادئ التصوف لخواجه أبواحمد أبدال، والذي من جهته أنشأ هذه الـطريقة الصوفية. وقد ازدهرت هذه الطريقة في إيران، حتى قدم خواجه مـعـين الـدين الـجـشـتي الهند، واستوطن أجمير (Ajmer). وهو الذى قام بـتـأسـيس هذه الطريقة في الهند، وقام بتعليم وتربية مريديه الذين قاموا بـنـشـر هـذه الـطـريـقـة الـجـشـتية. ألقى سيد اشرف جهانجير، أحد كبار الـصـوفـيـة الـجشتيين في القرن الثامن، الضوء على معالم هذه الطريقة و مـمـيـزاتـهـا البارزة بقوله: إنهم يبنون البيوت في المدن والقرى، ويدعون ويـرشـدون الـنـاس إلـى الـصـراط المستقيم، وهم بمنأى من الدنيا والأناس الماديين، ويقومون برياضات روحية شاقة، ويعيشون على قليل من الطعام، ويـحـبـون أن يـعـاشروا الفقراء والمعدمين، ويتناولوا معهم طعامهم. و هم



في الزراعة أو في الحرف الأخرى يؤدون أعمالا يثنى عليها. فالله عز وجل خلق هذا العالم، ومن إرادته سبحانه و تعالى أن ينمو و يزدهر هذا العالم، حتى يستفيد منها جميع خلائقه. ولم يوص قط أحدا من مريده بالابتعاد عن الشئون الدنيوية. وقال إن من أكبر الذنوب إيذاء الآخرين. وكان سيد أشرف يعنى عناية بالغة بقضايا الناس و مشاكلهم المعيشية. وبما أن الأعمال الخاصة بالحدب والتعاطف وحب الإنسانية قد تضاعفت على عهده، فلم يكن من الممكن أن يقضي الليل والنهار في العبادات النافلة، كما كان من عادة الصوفية الأولين. وإن الصوفية للطريقة الجشتية لم يكونوا يفرقون بين الناس على أساس الجنسية والديانة، والبلاد، واللون، و كانوا يدعون إلى التسامح والأناة والعفو و حب الناس كلهم. ❑

مـولـعـون بالسماع، و يقومون باحتفال وفيات القديسين. ويحترمون الفقير أكـثـر من احـتـرامـهم للثري. والذي يصبح مريدهم يتخلى عن حب الدنيا، والـذى يـدخل في الطريقة الجشتية يتحلى بخصائص ربانية، ويترفع على الـمكاسب الدنيوية، ويتبع بصرامة القوانين الشريعة، و ينكر كل حين و آنٍ اسم الله عزوجل، و يتعامل بخلق حسن مع كل شخص، مهما كانت ديانته ومنزلته.

و بـين الصوفية الجشتيين، كان خواجه معين الدين من أكثرالناس حـبـا لـلإنـسانية، وكان يكن عطفا و حبا عظيما لكل شخص. وكان طالما يـدعـو الـلـه عـزوجل: "ربي! حيثما وجد الألم أعطنيه". ولم يكن يطيق أن يـرى أحـدا فـي ألـم أو أذى. أوصـى مـريـديـه بمساعدة المنكوبين، وقضاء حـوائـج الـمـحـتـاجـين، وإطـعـام الجائعين. وبعد خواجه معين الدين قام مـريـدوه وخـلـفاؤه الكبار بنشر تعاليم هذه الطريقة. إن متصوفة الطريقة الـجـشـتية كانوا يؤمنون بالتوحيد، وإن فكرة وحدة الوجود لعبت دورا بارزا فـي بعث الشعور بوحدة الإنسانية فيهم، والذى يمكن أن يقال إنه كان سببا رئـيـسـيـا للإتحاد بين الهندوس والمسلمين في الماضي. وقد قاموا بهداية الناس أيا كانت طبقتهم و منزلتهم، بأعمالهم ونصائحهم وكتاباتهم. وامتاز سـيـد أشرف جهانجير بين الصوفية الجشتيين بالدور الذى لعبه فى إصلاح الـمـجتمع ونشر مبادئ السلام والعدالة، وتأكيده على خدمة الإنسانية فقد قـال إن الرجل الكسول من أتفه المخلوقات في هذا العالم. والذين يشغلون أنـفـسـهم في أى عمل بناء إنما يخدمون الإنسانية، كما أن الذين يشتغلون

إقبال و التصوف

بقلم: جاغان ناث آزاد

ليس صحيحا ما يقال إن إقبال كان معارضا للتصوف، بل إنه انحى باللائمة على الشكلية الدينية ودوغماتها، و رفع صوته ضد اتجاه الاستسلام والقبول الأعمى لعقيدة القدر والقضاء، وضد الكسل واللاعمل.

حينما نشر إقبال كتابيه "اسرار خودي"و" رموز بيخودي" سبب ذلك صخبا وا حتجاجاً بالغا و وجهت إليه تهمة معارضة التصوف في هذا الكتاب هاجم إقبال "حافظ شيرازى" لدعوته إلى السلبية والتواكل. واعترض بصفة خاصة على نوع خاص من التصوف كان يلقى رواجا في فارس، ومع أنه انتج شعراء من الطراز الأول، ولكنه كان يدافع عن التشاؤم، وكان له أثر مؤد إلى خفض النشاط والحيوية في القارئ و يتسبب في نشر الانحلال والتفسخ الخلقي. أما إقبال فيرى أن التصوف يمنح الإنسان قوة وحيوية القلب والروح، وينعش الفكر. كما يرى أن التصوف ينبغي أن يكون منبعا للقوة والبطولة والتضحية بالنفس، لا أن يكون باعثا على الاستسلام واللاعمل. وهو يفرق بين التصوف الأصيل والاصطناعي، فيقول إن التصوف الحقيقي يساعد على تشكيل التجربة الدينية في

نشرالإسلام رسالة "العمل"العظيمة في غرب آسيا، اعتقادا منه أن لـ"الأنا" أو"أهمية النفس" ميزة يحصل عليها المرء بنفسه، و يمكن تخليدها بواسطة العمل. و فيما يخص ذلك، هناك شبه كبير بين التاريخ الفكرى للهندوس والمسلمين. ففي غابر الزمن كان الشعراء الفرس يرون وحدة الوجود جزءا من الفكر الإسلامي، وكان اقبال أيضا يرى هذه الفلسفة نفسها إلى حد ما، ولكنه في آخر سنواته وفي كتابه الأخير، كتب عن رفع الإنسانية من حال البؤس و ارشادها إلى طريق السعادة. فيقول إن الإنسان أشرف ما خلقه الله عز وجل، و ان عظمته تكمن في احترام أخوته و حب الإنسانية.

وإلى جانب رسالة إقبال الخاصة بالحب والأخوة، فإن شعره مشرب بروح الوطنية أيضا. وقد انتقد انتقادا لاذعا الإمبرالية الغربية، و يطلب إلى الناس، و المسلمين الهنود بوجه خاص، أن يفكوا أغلال العبودية، والمحاكاة الأعمى للغرب، وأن يشكلوا مصيرهم بأنفسهم، و يسلكوا طريقهم الخاصة، وأن يتحرروا من كل القيود أيا كان نوعها. و هذا تاكيد لموضوعه الأثير عن عظمة الإنسانية و الاعتراف بقيمة النفس. □

الإسلام و توجيهها و تنميتها، بينما التصوف الاصطناعي لا يقدر على أن يستقي أى استيحاء جديد من الفكر والتجربة. و يرفض إقبال أن تكون الطرق الصوفية ملتزمة بالتنسك، و راغبة عن الدنيا، وهادمة للحياة، بل يذهب إلى أنها يجب أن تكون متميزة بفاعلية مستمرة، وتستوحي من البصيرة الروحية، وأن تستهدف تطوير حضارة تتصف بالعدالة الاجتماعية والأناقة الجمالية والاندماج الروحي.

و اقبال حين ينتقد الفكر الفارسي الجرىء والاستسلام السلبي لقدر الله عز وجل، يدعو إلى مزيج من العمل الجريئ والقبول لرضا الله سبحانه وتعالى. ويتحدث عن الفارق بين نوعي التجربة النبوية والصوفية، فالصوفي حينما يخرج عن تجربته لا يقوم بعمل يعود بنفع كبير على الإنسانية، بينما النبوة تخلق في النبي قوى نفسية تهز الأرض هزا، من شأنها أن تغير العالم، وتوجد عالما جديدا للآراء و وجهات النظر.

إن رؤية اقبال للتصوف الحقيقي تتلاءم إلى حد كبير و فلسفته الخاصة بالنفس والعمل الجريئ. و بهذا فهو لا يفرق بين المسلم وغير المسلم، بل يرى أن قبول رضاالله و قدره إلى جانب العمل الجريء، هو جوهر التصوف. إن الاستسلام لقدر الله، إذا كان يعني القبول السلبي فحسب، فهو شيء غير إسلامي في رأيه. و لذا، يعتبر إقبال اللورد كرشنا شخصية عظيمة و رجلا من رجال الله، بما أن الاستسلام ليس ترك العمل، لأن العمل شيء أودع في الطبيعة البشرية، و تقوم عليه حياته، بل إن النكران الزهدي وفق مايقول كرشنا، يعني ألا يهتم الإنسان بنتيجة العمل، وهذا يتفق وفلسفة إقبال الخاصة بالتصوف الإسلامي.

الخصائص البارزة للصوفية الجشتيين

بقلم: سام - في - بهاجّان

نشأت الحركة الصوفية في فارس، ودخلت الهند في أعقاب فتوحات المسلمين، و شد الصوفية الرحال من بلد إلى بلد آخر، و نشروا رسالة الحب بين الشعب الهندي. قام خواجه معين الدين الجشتي بتأسيس الطريقة الجشتية. وإن نجاح هذه الطريقة يكمن في أن المنتسبين إليها كانوا يعرفون كيف يكيفون أنفسهم حسب طقوس البلاد و أوضاعها. وإن دعاتها الأولين كانوا علماء بارعين. واكتشفوا قيمة الموسيقى الروحية، وأدخلوها إلى رياضاتهم، و من هنا بدأ اندماج بين الموسيقى الإسلامية والهندوسية. إن الفعاليات الموسيقية الروحية تسببت في وجود "القوالين أو المنشدين" وبدأ الاحتفال بوفيات المشايخ. إن الصوفية الجشتيين، مع إعجاب الملوك بهم، لم يكونوا يتدخلون في شؤون الدولة، و كانوا ينتقدون أى انحراف من المثل العليا التي حددها الرسول صلى الله عليه وسلم. كما كان هؤلاء الصوفية تربطهم أواصر الصداقة بالصوفية المنتمين إلى الطرق الصوفية الأخرى. وكانت نظرتهم تجاه غير المسلمين تقوم على التفتح والليبرالية، فلم يتخذوا منهم موقفا معادياً قط على أساس

والجائعون ما يملأ بطونهم، والمكتئبون روحيا ما يسليهم و يطمئنهم. و لم يكونوا يزورون الحكام أو يقبلون مناصب عالية في الدولة. وذلك لأن الابتعاد عن البلاط والملك كان تقليدا جشتيا نموذجيا، وبالاحتكاك بين الهندوس والمسلمين نشأت لغة جديدة هي اللغة الاردوية، وكان هؤلاء الصوفية، يستخدمون هذه اللغة في شكلها الاول لإلقاء المواعظ بين عامة الناس. ولم يخلفوا تراثا مكتوبا كثيرا، وذلك أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم حاملى مشعل مبادئ المساواة والعدالة، وقد حققوا هذه المبادئ عبر حياتهم و اقتداء الناس بهم. □

ديانتهم. بل سعوا إلى أن يسترعوا انتباههم بفضل مزاياهم الخلقية والروحية، فكانت أبوابهم مفتوحة لكل شخص. و إن عادة إدارة مطبخ عام للمحتاجين، بدون تمييزعلى أساس الطبقة، والعقيدة أو اللون، كانت ممارسة جشتية خاصة، وماكان يصل إليهم نقدا أوعينا، لم يكونوا يدخرونه لأنفسهم، بل كانوا ينفقونه في إطعام الفقراء وقضاء حوائجهم.

إن الصوفية الجشتيين كانوا ناطقين باسم سواد الناس، وبواسطتهم كان صوت الشعب يصل إلى مسامع الحكام، وبفضل هؤلاء الصوفية تميز المجتمع الإسلامي بالاستقرار خلقيا و روحيا. إن حب الإنسانية ميزة أخرى للطريقة الجشتية، إنهم غرسوا المبادئ الخلقية في أذهان المريدين، وأعمالهم التبشيرية كانت سلمية، و قائمة على تقديم القدوة، والتعليم الأخلاقي، و تعميم التربية الروحية. وقد كانوا ممثلين لنظرية النور الباطني ودين القلب. وفي نظرتهم كانت قيمة الإنسان أعلى من ديانته أومنزلته في المجتمع. وكان الأثرياء والمعدمون يجلسون جنبا إلى جنب، و به كان يتم إتباع رسالة المساواة الأخوة و ممارستها بصورة عملية.

إن الصوفية الجشتيين لم يكونوا يعيشون حياة الزهد والتنسك، ولم يفقدوا قط علاقتهم بواقع الحياة، و لم ينسوا المظاهر الاجتماعية والخلقية للحياة بغية الحصول على القوة الروحية والإنجذاب الصوفي. فقد تزوجوا و أنجبوا الأولاد، وتحملوا المسئوليات المنزلية، و لم يتهربوا منها البتة و في زواياهم كان المحتاجون يجدون ما يقضي حاجاتهم،

رسالة صوفية من الهند في علم النفس

بقلم: وليام سي. تشيتيك

من بواعث العجب أن أناسا لايعرفون عن الإسلام شيئا يعنون عناية بالغة بالتصوف في الولايات المتحدة، فتنتشر فيها المجموعات الصوفية وتدرس الكتب الصوفية. و إن هذه العناية جزء من عناية أوسع بكل ما لايتفق و الرؤية الميكانيكية والعلمية للعالم، التي أدت بالحضارة الغربية إلى مأزقها الراهن.

لقد حدث هناك تغير كبير في فكرة الغرب عن الحقيقة، فكثير من الغربيين يرون أن طريق التطور التكنولوجي الذى يسلكه العالم الحديث هو طريق الانتحار، وهو ينتهي بالأوضاع من سيئ إلى أسوأ، فضلا عن عسر و صعوبة. و وفقا لبعض التعاليم الأساسية للإسلام فإن كل شيء موجود يدل على وجود الله او نوره، الحقيقة المطلقة فهناك أوصاف وأسماء كثيرة لله عزوجل وإن هذه الأسماء الإلهية لاتدل على صفاته عز وجل فحسب، بل صفات الوجود الكوني أيضا. والإنسان هو الكائن الوحيد في هذا الكون الذى يظهر خصائص الله عز و جل بأجمعها. و أن جميع الخصائص الإيجابية في العالم هي انعكاس لطبيعة الله عز وجل.



وتوضيحا لهذه النقطة ينبغي أن ننظر في الموضوع النفسي لرسالة عبد الجليل التي تعكس أفكار عديد من الصوفية السابقين.

إن معظم تعاليم الصوفية النظرية تبحث عن البعد المجهول أو غير المرئي للوجود البشرى ـ الشيء المجهول الذي يملأ الخلاء بين الجسد البشرى و جوهر الله. وهذه الحقائق غير المرئية هي النفس والروح والقلب والعقل والسر. و هي موضحة مبينة حتى يستطيع المؤمنون السالكون لطريق الله تحديدها وتجربتها وتقويتها. وتتحقق الذروة حينما يتم دمج الأبعاد المختلفة للحقيقة البشرية بوحدة الله جل و علا.

إن المخطوطة التي نحن بصددها هناهي"روح ونفس" التي تطرح حوارا خياليا بين الروح والنفس. فالنفس تزعم أنها القوة الحاكمة على الكون كله، بينما تدعي الروح بأنها القوة التي يجد منها كل شئي قوة الحياة، وفيها تجد جميع المخلوقات راحتها وهدوءها. إن النفس من اتباع إبليس المضلل، الذى كان يتظاهر بحب عظيم لله عز وجل حتى أنه رفض أن يسجد لمخلوقه ـ الانسان. وتقول الروح إنها تتبع الرسول صلى الله عليه وسلم الذى هو الخليفة والمرشد.

إن وصف عبد الجليل للروح والنفس يؤكد التعارض المعروف بين النزعة الملائكية النورانية الصاعدة في الإنسان، والنزعات الشيطانية المظلمة الهابطة. فهو حوار بين الرشد والضلال، و بين الرسول والشيطان، حول مختلف القضايا النظرية الأخرى الخاصة بالتصوف. هنا تدعي النفس اتحادا مطلقا مع الله يمحو الفارق داخل الوجود، وتؤكد على

إن عالما يعم فيه الأمن و الوئام، و تسود فيه الصفات الربانية إنما يتوقف على أعمال الإنسان و حسناته. إن الوجود البشري يتطلب أن تتعمق جذورها في الحب، والمودة، وفي نظام خلقي مستقيم، وحياة صالحة. إن المجتمع الحديث يبدو و كأنه قد انقطعت أواصره من البيئة الكونية والحقيقة السماوية. وفيما يرى الصوفية فإن الحقيقة الكونية لا يمكن فصلها من النظام الخلقي والروحي، وإن العلم الذى يعتبر نفسه محايداً في حدّ ذاته، ويزعم أن الفضائل والأخلاق لاتمت بصلة مباشرة بمجاله، إنما هو جهل لاغير. و إن الجهل لايولد شيئا إلّا الفوضى والاضطراب والانحلال والتفسخ الخلقي. إن الأزمة البيئية الحالية، بمفهوم أوسع، ليست إلا انعكاسا للتنافر وفقدان التوازن في مجال الفهم البشري والعمل الأخلاقي. والذين يتحكمون في سياساتنا التربوية والقومية والدولية لايدركون الطبيعة الأصلية للأشياء.

إن التصوف يرشد إلى مخرج من هذا المأزق. ويوفر لنا وسيلة لنكتشف من جديد البعد الروحي للوجود. فحينما ندرس التصوف الهندى فهذا يعنى أننا نبحث عن البصيرة والارشاد، ونسعى لندرك وضعنا نحن، حتى يمكن لنا الحفاظ على العالم، إن رسائل الصوفية النفسية تبحث عن الحقائق الخالدة المتواجدة لكل من أراد أن يتجشم صعوبة النظر في نفسه. إن علماء النفس الغربيين يسعون الآن إلى استعادة بصيرة الزمن الماضي وأن يحولوا دون ميكنة الإنسان. وقد قام التصوف بتنمية فهم عميق لعلاقة النفس الإنسانية مع كل بعد عن أبعادها الحقيقية.

حقيقتها بالذات. و أخيرا يشير "السر" على الطرفين أن يتحدا و يصبحا واحدا وهكذا يصحبان معا "القلب"، و حينما يجد "السر" أن المعاني كلها قد اجتمعت في هذا القلب، يجره السر إلى نفسه، و يتحد به.

بيد أن هناك بعدا أو غل في الخفاء للوجود البشري، وهو "الخفي"، و "الأخفى". إن "السر" يحتل المركز الوسط في الشعور البشري، بين ظلام الجسد و نور الله المطلق، و هو يحصل على قوته باتصاله ببعد الروح و النفس. فعن طريق النفس يتلاشى في النور الخفي، و بواسطة الروح يتمثل النور الباطني. و هكذا يتحقق الاتحاد الأخير بالله عز وجل، و في هذا الاتحاد الأسمى الذي يتم فيه نفي حقيقة موجودة بنفسها في الإنسان، لكي يتم تقريرها كإظهار الله نفسه.

وأخيرا يقول عبد الجليل إنه هو الذى تخيل هذا التجسيد الرؤوى، والحقائق المجهولة، فإن الحق المطلق مع الله عزوجل فحسب. ❑

هـويـتـها المتميزة الخاصة بالوجود. فهي تقول إن الفارق بين الأشياء إنما هـو خـدعـة مـحـضـة، و الـشـريـعـة لـيـست إلّا الستار الذى يضلل الناس. و الـمـتـنـورون حـقـا هـم الذين يتبعون نورهم الباطني انفسهم، و هو الله سبحانه.

وتحتج الروح قائلة بان دعوى الاتحاد المطلق ليس إلا مرتبة واحدة من مـراتـب الـوجـود، وهـو يـغـض النظر عن تنوع ذلك الوجود أو المظاهر الـذاتـية العديدة لذلك الوجود. إن ضرورة الشريعة تنبعث من حقيقة الكون وتـواجـد الـفـارق بـين المراتب المختلفة. فبينما تتحدث النفس عن النوع الـفـردي لـلـروحـانـية بمعزل من الدعم التقليدي، تتحدث الروح عن قضية الـشـمـو لـيـة الدينية للإسلام. وأخيرا يقترح أن يحال هذا النزاع إلى وجود ثالث وهو السر ـ بعدا اكثر باطنية للواقع الإنساني. و يجب أن نذكر هناك أن الـصـوفـيـة يـرون أن هـنـاك نـظـاما ذا سبع طبقات للوجود الإنسانى أعني الجسم، والنفس، والروح، والقلب، والسر، والـخفي، والأخفى.

ثـم يـتـبـعـه خطاب طويل للسر، حيث يطالب فيه النفس بأن تنكر وتـفـني نفسها حتى يتحقق لها الاتحاد الباطني وهو يحذر أيضا الروح بأن تـحـرر نـفـسـها من حب الشكل، و تسلم نفسها إلى الله عز وجل. و من هنا نـرى أن الـروح تـمـثـل بعدا للحقيقة الإنسانية، التي يمكنها أن ترى نفسها وحـدودهـا بـصـورة مـوضـوعـيـة، و تمحو نفسها عن طريق السمو الذاتي، وتتسامى على نفسها بإقرار النفس. والنفس أيضا ترى نفسها تحتل مركزا وسـطـا، وتـقـرر حـقـهـا فـي الـوجـود، و من هـنـا تغوص في نفسها مقررة

التصوف: تاريخه وأهميته
في العالم المعاصر التجربة الإندونيسية بالتطلع
إلى القرن الحادي و العشرين

بقلم: عبد الله سيبتوبراويرو

إن تـجـربـة إندونيسيا المعاصرة قد تأثرت بالحضارة الإندونيسية الـجاوية المحلية، و الـحضارة الهندية، و البونية والإسلامية والغربية. وإلى جـانـب نلـك أثـرت فـيـهـا حـكمة الماضي و علوم الحاضر أيضا، و أغنتها لتكون قادرة على مواجهة القرن الحادى والعشرين.

دخـل الإسـلام إلـى إندونيسيا في القرن الأول الهجري (القرن الثامن الـمـيلادي). وكانت توجد فيها حضارة إندونيسية متقدمة جدا، وكانت ذات أساس هندي. فلما دخل إليها الإسلام بدأ العمل عليه من الناحية الشرعية والـصـوفـيـة ايـضا. وبحلول القرن السادس عشر الميلادي اكتسب الإسلام فـيـها السيادة في حقل السياسة والحضارة كليهما، وأصبحت "مالي" لغة التصوف الإسلامي. ويمكننا ان نلمس في التصوف الإسلامي الجاوي تيارين مـتـمـيـزين، تـيـار الأصـولية المحافظة والتيار العصري. بادئ ذيبدء، نال

نجد أمثلة عديدة لاندماج الحضارات المحلية الجاوية والهندية والإسلامية، كما تحتوى على إشارات إلى التصوف و تستخدم له الرموز.

وأما مايخص بالذكر الصوفي، فإنه ينقل الإنسان إلى عالم روحي خفي، ولايعني ذلك ذكر أسماء الله عزوجل والحمد له فحسب، بل إنما هو ممارسة منظمة يمكن القيام بها على انفراد وبصورة جماعية. كما هو طريق المراقبة أيضا.

ويقال إن هيكل الشخصيةأو صورة الإنسان يكون له صورة كونية، ويمكننا أن نقول إن الإنسان يتمتع بثلاثة أبعاد هيكليه لشخصيته، إضافة إلى ثلاث قوى فطرية من التفكير و الشعور و الحياة، و ذلك في عالم أو بيئة حياتية ثلاثية الأبعاد.

فالهيكل الثلاثي الأبعاد للشخصية يتمثل في الروح والنفس والجسد، وتلك التي للبيئة الحياتية فهي الروحية الفوطبيعية، والنفسية الاجتماعية، والطبيعية الحيوية، ومن هنا يمكننا أن نستنتج من العناصر الحضارية المختلفة ثلاثة نظم للقيم.

١ ـ الحياة الروحية الدينية:

(أ) القيم الواقعة وراء نطاق الخبرة أو المعرفة : الكمال، الاتحاد، النيرفانا، المعرفة، السنية.

(ب) القيم المتواجدة : الديانات، المعتقدات، الفلسفة، الإيمان، الحق، العدالة، الأخلاقيات، الجماليات.

التصوف الإسلامي شهرة و رواجا اكثر، و تم تطوير الاغاني و التمثيليات والشعر والكتب و الثقافة الصوفية. وكثيرمن الكتب التي ألفت في نلك العصر بحثت عن الفلسفة الصوفية. إن جميع العلوم والحكم التي تم اكتسابها من الحضارة المحلية والهندية والإسلامية تم تأليفها في وحدة توفيقية، و تم تنظيم عناصر هذه الحضارات الثلاث بأجمعها، و صنفت في فسيفساء. وتم جمع العناصر الظاهرية والباطنية بصورة منسجمة هي التي شكلت ظاهر هذا الفسيفساء و باطنه. إن جميع هذه العلوم والحكم ترمز إليها تمثيليات وايانج (Wayang) (تمثيليات تقوم على التلعيب بالدمى) التي ذاع صيتها، و تمثل لاغراض تربوية وخلقية.

وكما قلنا فإن التاريخ الإسلامي يمكن ان يقسم إلى حركتين مختلفتين : (أ) الخارجية (الشرعية) ابتداء من النبي صلى الله عليه وسلم ومرورا بخلفائه الأربعة والقادة الدينيين الآخرين.

(ب) الباطنية (التصوف) التاريخ الباطني اوالروحي، ابتداء من صوفية القرن الثامن إلى القرن السادس عشر فصاعدا.

و من الأسئله المطروحة ما إذا كان التصوف له اصل في الإسلام أم انه شيء دخيل؟ أن كثيرا من آيات القرآن الكريم تشير إلى الممارسات والانعكاسات الباطنية ممايدل على أن التصوف شيء أصيل في الإسلام. وبعض هذه الآيات واضحة وإلزامية والأخرى مجازية و رمزية. و يوجد هذا التفسير الرمزى في الأدب الجاوي أيضا. ففي تمثيليات الدمى الجاوية

و يمكننا أن نلخص التجربة الإندونيسية في :

(١) ممارسة التصوف كعامل دمج للحضارات المختلفة.

(٢) الذكر هو طريق التصوف (المراقبة)

(٣) و رمزية الجماليات في الفنون الاندونيسية يمكن استخدامها للتربية الخلقية.

وهل ممارسة التصوف مصحوبة بالمراقبة مازالت ذات ارتباط حتى الآن، وهل يساهم ذلك في قيم القرن الحادى والعشرين؟

الجواب بنعم، إذا أريدت به الروحانية، و يكون بلا، إذا كان المقصود منه ديانة منظمة لاغير. وذلك أن ممارسة الروحانية تهدف إلى السلام والرفاهية، والمراقبة تحمل عنصرى الشفاء والعلاج. والصوفية يسعون إلى تنمية الإنسان ككل. و نتيجة لهذه التنمية يحصل الإنسان المعرفة العالمية، وذلك أن التصوف علم وحكمة، وهو يعلمنا أن نمارس ونبحث عن طريق إلى الله عزوجل، ونحصل المعرفة أى المعرفة المطلقة للحقيقة. □

٢ ـ الحياة النفسية الاجتماعية:

المراسيم، الفنون، اللغة، العلم، الأسرة، التقاليد، المنظمة الاجتماعية، السياسات، الاقتصاد.

٣ ـ الحياة المادية:

القيم المادية التي هي نتيجة العلم والتكنولوجيا.

وإن هذه العناصر الحضارية ونظم القيم يمكن تشكيلها في سياق الفلسفة وفروعها أيضا. والفلسفة كما تم تجربتها في الحضارة الاندونيسية : هي فن التعجب اى أن يبذل الانسان جهوده لكسب معرفة الحياة ككل، ويستخدم فيه قواه الفطرية من التفكير والشعور والرغبة.

نحن الآن في العقد الأخير من القرن العشرين، وإن التقدم الهائل الذي أحرزه العلم والتكنولوجيا قد جعل من الممكن تدويل العالم. القيم الغربية بدأت تسود العالم، وعدة دول نامية تبحث عن هويتها الخاصة، وكثير من المسلمين بدأوا يشكون في الحيوية و الصلاحية والأهمية القيم الإسلامية في العالم المعاصر، فهم يتمايلون بين أن يختاروا الإسلام كايديولوجية أو كديانة و هو خيار بين الوطنية و الإسلام.

ومع إعلان الاستقلال في عام ١٩٤٥م، اختارت اندونيسيا الوطنية القائمة على الاعتقاد في الله وحرية ممارسة شعائر الإسلام ظاهريا وباطنيا.

مساهمة الزاوية النيازية في تطوير
الموسيقى كوسيلة للحب والتفاهم

بقلم: نايتا ديفي

إن التصوف ليس فلسفة، بل هو تجربة يشعر بها، ولايمكن التعبير عنها في الكلمات، إنه فن مقدس، و يجب أن يمارس في الحياة اليومية لمحض الفرحة التي تحصل منه. كان الصوفية من أمثال خواجه معين الدين جشتي وخواجه قطب الدين بختيار كعكي، والشيخ نظام الدين أوليا مولعين بالموسيقى، و كانوا يصلون إلى حال الوجد. لما جاء التصوف إلى الهند، لم يستطع أن يقاوم نفوذ الموسيقى، و بصورة تدريجية بدأ يتشكل مزيج من السماع والموسيقى التعبدي، الهندي، و برز " القوالون أو المنشدون" في مسرح الوجود. و إن هذا الانمماج الحضاري كان يلائم وطبيعة الشعب الهندى على نحو رائع، وكان يجذب الحشود الكبيرة إلى محافل "القوالين". و بهذا أصبح "القوالون" وسيلة أكثر نجاحا للدعوة إلى مزايا التصوف. وقام الصوفية بقرض عديد من القصائد الصوفية، والغنائية بالعربية والفارسية واللغات الهندية. واضاف امير خسرو حافزا

الـمـوسـيـقـار بـمباركتهما إياهم. و إن الخليفة الحالي شاه محمد حسين لايـزال يـحـافـظ عـلـى هذا التقليد. إن التصوف يلقن الخيرية، التي يمكن مـمـارستها مع بني الإنسان في كل مكان و زمان ، وقد اصبح ذلك ذا اهمية بـصـورة خـاصـة فـي الـعـصر الراهن، إذ أننا نمر بمرحلة تتسم بالفوضى والأنـانـيـة والـعنف. إنه ينبغي أن نملأ قلوبنا بأفكار نبيلة، ونخدم الإنسانية بـالـحـب والـسـلام. ونـدع تـقـلـيد التفاهم القديم يقوى و يزدهر عن طريق الموسيقى. □

جديدا إلى المنتديات الصوفية بفضل مواهبه الفذة. وإن قطعاته الموسيقية احدثت عدة أشكال ذات أساليب خاصة في الموسيقى الكلاسيكية الهندية.

وفي القرن الثامن عشرالميلادى، ولد الصوفي الباحث والشاعر الشيخ شاه نياز احمد. وتلقى تعليمه على الشيخ شاه فخرالدين، وبرع في الفلسفة والطب والموسيقى وحسن الخط، والفروسية. وكان شاه فخرالدين خليفة الشيخ شاه كليم الله الجهان آبادي الدهلوي، والذي من جهته استخلف شاه نياز احمد. وعرف مريد و شاه نياز أحمد بالنيازيين، ونبغ فيهم بعض الموسيقيين البارعين. ولاتزال قطعات شاه نياز أحمد الموسيقية تغنى في طول البلاد وعرضها إلى وقتنا هذا، وقد نفخت هذه القطعات روح الحب والإنسانية في جميع مريديه والمعجبين به، متجاوزة جميع حواجز الديانة والطبقة والعقيدة. وهو يعلمنا أن نحيى حياة متنورة بعيدا عن المعتقدات الدوغماتية. إن الإنسانية والحب والتفاني هي الاعمدة الرئيسية للزاوية النيازية. حيث يتعلم الإنسان كيف يقوم بتنمية افكاره ببصيرة واسعة الأفق منعا لفساد الفكر. أن الحنين الدائم للروح الفانية إلى الاتحاد مع الروح الإلهية بعث الشيخ شاه محمد طارق، المعروف بعزيز ميان، أن يؤلف عدة قصائد رائعة من نسيب وثومريات (Thumris) وهورى (Hori) وادادرا (Dadra)، تحت اسمه المستعار راز. كما ان اثنين من أسلافه، شاه نظام الدين وشاه محي الدين، ايضا كان قد ذاع صيتهما في هذا المضمار، و كانا مولعين بالموسيقى، ويشرفان

حكاية صوفي ريفي لسلطنة دهلي

بقلم: سيمون دغبي

إن الادب المعاصر و الادب المعاصر الأقرب لصوفية سلطنة دهلي يلقي أضواء كاشفة على الحياة الدينية و الاجتماعية لشمال الهند في القرن الثالث عشر و الرابع عشر الميلادى، و على وجهات النظر والأفكار التي كانت سائدة بين عامة المسلمين و الصوفية في هذا الزمن غير أن النقل المكتوب عن هذه الفترة محدود جدا. هذه الورقة تبحث بإيجاز عن عمل آخر يمكن أن يضاف إلى المجموعة التي قد بقيت من القرن الرابع عشر، و يمثل مستوى اجتماعياً مختلفاً جدا للسلوك الدينى. و قد عرف هذا العمل في الماضي بالطبعة النادرة الحجرية التي التزمت بنشرها مطبعة نسيم هند، فتح بور، هاسوا، في عام ١٨٩٣م. يقول خليق احمد نظامي إن كتاب "أسرار مخدومين" مجموعة ملفوظات خواجه كرك، و يشتمل على حكاياته و نوادره الشيقة، و قام بجمعه كريم يار، و لا يعرف شيئ عن مدون هذا الكتاب و عن تاريخ تدوينه.

ففي الطبعة الحجرية، يظهر اسم هذا الكتاب "أسرار المخدوميين"، و هذا العنوان ليس له اي صلة واضحة بشخصية

مسقط رأسه "كارا" الواقعة في سهول الجنج. و توفى والده و كان صغيرا، فنرى في حكاية انه يبكي على ضريح أبيه. و هناك حكاية اخرى، و لها اساس تاريخ محتمل، تقول إنه لما ألح السلطان علاء الدين خلجي على خواجه غورغ من أجل سفره إلى دهلي، رفض دعوته، وأنشد رباعية قرضها بنفسه :

أنا قانع بالخبز اليابس و الخضار
و لا أشتهي اللحم المشوى ولحم الحمل
خذ دهلي و سمر قند و بخارى و العراق
كلها، و أترك لي "كارا".

و لعل من أكبر ما ينبغي أن نلاحظه هي كفاءة تنبؤ الصوفية في الهند في القرون الوسطى بالملكية للطامعين في الحكم. فقد تنبأ خواجة غورغ بملكية علاء الدين الخلجي، و كان آنذاك حاكما على كارا. و يتضمن هذا الكتاب قصصاعديدة حول العلاقة الخاصة التي كانت تربط خواجة غورغ و السلطان علاء الدين.

هناك حكايات عديدة باعثة على العجب في كتاب "أسرار المجذوبين". كان الخواجة، بعد مواجهات مرهقة في شوارع كارا و أسواقها، يتغيب خفية لأيام عديدة، وكان أتباعه يعتقدون أنه ارتحل الى أمكنة مقدسة بعيدة في عالم الغيب. وكان يعتقد أنه يزور مساء يوم الجمعة الكعبة أو قبة النبي صلى الله عليه وسلم. و كان يتمثل في الطرق البعيدة أمام المسافرين المعرضين للخطر، ويقيهم من قطاع الطرق

الصوفي الذي يصفه هذا الكتاب و نشاطه. أما في المخطوطة فيبدو عنوان الكتاب "أسرار المجذوبين".

إن الغموض الذي يحيط باللفظة الأخيرة من العنوان و التي يمكننا أن نجلو خفاءه، يتعلق باسم هذا الصوفي. و ذلك أنه في العصور الحديثة أي القرن التاسع عشر و القرن العشرين، يعرف هذا الصوفي باسم "شاه كرك". و "كرك" كلمة من شمال الهند تدل على تسمية الأشياء بحكاية أصواتها و ترادفها في اللغة الانجليزية لفظة كريك اوف تهاندر (Crack of thunder).

و هذا يمكن أن يساعدنا على أن ندرك نوع هذا العمل العجيب، إذا قمنا بفحص المعلومات الخاصة بالمؤلف محمد اسماعيل بن مسعود علي، حيث يقول المؤلف إنه لما كان يقوم على خدمة الشيخ جلال الدين ابى سعيد البخاري، كان أحد الدراويش يقص عليه قصصا و ينشده أبياتاً عن الخوارق التي ظهرت على يدى خواجة غورغ أبدال و أقواله و ولايته.

ومن خلال دراستنا لمقدمة الكتاب و بعض القصص التي يحتوى عليها يمكننا أن ننشئ فكرة عن أسرة مدون هذا الكتاب و علاقة هذه الأسرة بخواجة غورغ. فقد كانوا ينتمون إلى لاهاوان (Lahawan)، و لكنه يبدو أنهم قدموا من لاهور إلى (Karra) الواقعة في سهول الغنج قبل عقود على الاقل من انتهاء القرن الثالث عشرعلى الاقل.

إن البيانات الخاصة بسيرة خواجه غورغ قليلة في هذا العمل. و من الغالب أنه كان مسلما من مواليد هذه البلدة، ولم يسافر أبعد من

انعكاسات التصوف في الأدب البنجابي

بقلم: كارتار سينغ دوغال

قام الصوفية بالدعوة إلى الإسلام في بنجاب في أعقاب فتح محمد بن قاسم للسند، واستيلائه على ملتان. كان الشيخ علي الهجويري، المعروف بـ "داتا كنج بخش"، باحثا كبيرا و مؤلف كتاب "كشف المحجوب"، و هو أول من اشتغل بالتصوف في بنجاب، و على عقبه جاء فريد الدين كنج شكر، الذي كتب باللغة البنجابية، و يشتمل كتاب "آدى جرانث" المقدس على "شلوكاته". كما درس شاه حسين اللاهوري التصوف دراسة عميقة، و قرض مجموعة شعرية. و إن كتاباته تنم عن التواضع، و إنكار الذات، و قد حصر، مثل بابا فريد قريضه بصورة حاسمة على الأشكال الشعرية المحلية للغة البنجابية. و سلطان باهو و شاه شرف شاعران متصوفان آخران لهذا العصر. و بولهي شاه أكبر شاعر بارز من الجيل الثاني للشعراء الصوفية، الذين كانوا ينتمون إلى الأدب البنجابي. و هو الذى جعل الإله و الكون شيئا واحدا، و قال إن الاله حقيقة متجاوزة للحد، و إن هذا الكون المادى و الإنسان ليس إلا من مظاهره. و من شعراء هذا العصر أيضا علي حيدر، و فرد فقير، و واجد، و دانا.

و الغيلان و الوحوش. و هناك حكايات و قصص مختلفة أصبحت جزءا من الفولكور الصوفي الواسع الانتشار.

ليس من الممكن الادعاء ان أسرار المجذوبين كتاب ذو أهمية كبيرة للحقائق و الشهادات التاريخية، غير أنه يمكن أن نلخص منه صورة عن الحياة الاجتماعية في مستوطنة مسلمة في شمال الهند في القرن الثالث عشر، و التي لا توجد لها شهادة غيرها. كما يخلو هذا الكتاب من مضامين روحية دقيقة و عميقة. مع ذلك فإن هذا الكتاب له أهمية، بما أنه إضافة جديرة بالاعتبار إلى المجموعة الأولى لأدب التراجم لمتصوفة سلطنة دهلي، و شهادة إضافية لمعتقدات المسلمين و ممارستهم الرائجة في جالية بعيدة.

❑

و المضطهدين، شهادة كبيرة لبصيرة الصوفية السليمة والمتفتحة.

و أخيرا فإن الشعر الصوفي للبنجاب قام بدعم الصداقة و التفاهم الطائفي، و أثراها بالأفكار و الرؤى المتفتحة.

❑

و إن المراحل الثلاث المذكورة للتصوف انعكست في الكتابات البنجابية، فالمرحلة الأولى، التي يمثلها بابا فريد، كانت تتميز بالتواضع و روح التعايش، و التقشف، و مخافة الله عزوجل ثم أكد شاه حسين على رؤية عدم الالتزام الصارم. و في المرحلة الثالثة نجد الشعراء الصوفية من أمثال بولهي شاه، الذين كانوا يؤمنون بالخيرية، و تحطيم أغلال الدين الرسمي، و ممايتميز به الشعر الصوفي بصورة بارزة هو أن الشعراء الصوفية اختاروا القوالب المحلية للشعر، مثل "تشاند" و" دوها"، و "كافي"، و "ديوث"، و "شيرافي".

إن الرموز البنجابية النمونجية توجد بكثرة في الشعر الصوفي باللغة البنجابية، و تتعلق هذه الرمزية بالمنازل المختلفة الثلاثة للسمو الروحي لدى الصوفية. فالمنزلة الأولى هي منزلة السالك، و المنزلة الثانية هي الاشتياق إلى نيل الاتحاد مع الله. و نرى أنه بفضل رؤية الصوفية عن الحب قد اكتسب عدد من المحبين الخرافيين قداسة الأبطال الروحانيين. و المنزلة الثالثة هي مرحلة النقاء الأصيل، حينما يخرج الصوفي، بعد أن يكتوى بنار تجارب عديدة، سالما غانما. و إن الإنسان يحتاج إلى دعاء المرشد للنجاح في هذا الطريق.

و من اكبر مآثر الشعراء الصوفية هو ارتفاعهم على الأفكار المحدودة الضيقة للديانة، و توكيدهم على حب الله فحسب. كما أن اتجاهاتهم الوطنية و الاجتماعية، و تعاطفهم مع المعدمين

تاريخ موجز للمولوية وأهمية طقوسها

بقلم: ادهم روحي فيجلالي

"المولوية" طريقة صوفية معروفة في التاريخ التركي. سميت بهذا الاسم من كلمة "مولانا،" و هو لقب جلال الدين الرومي. و قد تأسست هذه الطريقة على يد ابنه سلطان ولاد، و اكتسبت احتراما لدى الناس. ويتم أداء طقوسها و شعائرها في سماع خانه (دارالسماع) حيث يجتمع الدراويش لأداء"آيين" المراسيم الدينية و العبادة العامة.

و من أهم مقومات دار السماع هو المطبخ، و هنا تبدأ المرحلة الأولى لمن يريد أن يصبح درويشا "مولويا" حيث يتدرب فيه المريد على واجباته على يد القائم على المطبخ.

و إن طقوس المولوية تتكون من ستة أمور: مديح الرسول صلى الله عليه وسلم، و "تقسيم ناي"، و "دور سلطان ولاد"، و السلام، و تلاوة القرآن الكريم، ثم الدعاء. و هناك شعيرة أخرى يؤديها "المولويون" هي السماع، الذي يرمز إلى الحب الإلهي، و الانجذاب الصوفي، و الإتحاد مع الله عز و جل. و إن ما بين خمسة عشر و ثلاثين درويشا، بما فيهم المطرب، يشاركون في "الا يين"، فيدخلون دار السماع حفاة القدم، و يجلسون على



فكرة الحب والافتراق الصوفية
في شعر "كبير" و ملك محمد جائسي

بقلم: ان. بي. غفوروفا

إن التفاعل بين الأدبين الصوفي والبهاكتي، قد لفت انتباه عدد من الباحثين السوفيت. إن "كبير" و" جائسي" من أهم الشعراء الصوفية لهذا العصر. فكبير كان حائكا، وكان قد شغف حباً بـ"رام و رحيم". و وفقا لرؤيته العلمانية كان يرى كلا منهما من أسماء الله تعالى بالذات. و هو الذي بدأ حركة نيرجونا بهاكتي (Nirguana Bhakti) التي رفضت النظام الطبقي، و الدوغمات، و العادات و الطقوس الدينية، وجمعت بين الرؤى الفلسفية الدينية للهندوس و المسلمين التي تدعو إليها الفيدنتا و التصوف، و دعت إلى حب الله و الإنسانية.

انتشر التصوف في الهند في القرن الحادي عشر الميلادي. وقد صادف ذلك زمن النشأة الثانية في الشرق، و ظهر ذلك في الهند بمظهر "البهاكتي" و حركة التصوف حيث كانت تتم الدعوة إلى المساواة، في أسلوب صوفي. إن حب الله و الاتحاد به أخيرا هما رسالتان الرئيسيتان

سـجـادة، و الشيخ، الذي يلف عمامة خضراء حول رأسه، يتقدم نحو بساط احـمـر من جـلـد الـخـروف مـقـابـل الـمـطرب، و هنا تبدأ الشعيرة بقراءة الـفاتحة. ثم تنشد أبيات من "المثنوي"، و يدعى من المرشد الشفاعة عند الـلـه عـز وجـل و رسوله. و بعد ذلك تنشد قصائد في مدح الرسول صلى الله عـلـيه وسلم، وتغنى بالمزمار. إن هذا "الآيين"(الدستور) رمزي، وهو نتيجة الـجـمـع بـين العبادة الفكرية والشفهية. فالرمز الاؤل وهو "المزمار" يرمز إلـى الإنـسـان. والـرمـز الـثـانـي "قدوم" اشارة إلى نبى الله اسماعيل عليه الصلوة و السلام و "دورسلطان ولاد" رمز لثلاث ممالك طبيعية اى الحيوان والـنـبـات والـجـمـاد و إشارة إلى البعث بعد الممات، والحياة الأبدية تحت تـوجـيـه الـشـيـخ و" الـسلامات" الاربعة رمز للكوائن الاربعة أما المنصب أو بـسـاط جـلـد الخروف للشيخ فرمز للحياة. و هذا المنصب أكبر منصب أخلاقي، و يكون لونه أحمر و هو لون الإتحاد و الظهور.

إن مـولانـا جـلال الـدين أحـد المنجين الذي نذر حياته للسلام و أمن الـبـشرية، و قد أوغل في الحياة الإنسانية، و كتابه "المثنوي" يشتمل على الـحكمة و الحق. ولا يمكن لاحد أن يتصور تدخلا أكثر رقة و إخلاصا باسم الـعـدالـة الاجـتـمـاعـيـة، و حـريـة الضمير و الأخوة الاجتماعية، و كتابه "الـمـثنوى" يرشد الإنسان إلى نظام أكثر اتزانا و انضباطا و اعتدالا، و إلى الإيمان في العصور كلها. و قد أعد هذا الكتاب للإنسان الذي يجنح تارة إلى الـذنـوب، و إلى طلب الحق في خضم شكوكه و قلقه و تردده و ارتيابه تارة أخرى، و إنه دليل أبدى يمتد من الماضي إلى المستقبل. ❑

لـنـمـوذج كـلاسـيـكـي يعبر عن الحب الصوفي في الفولكورات. و تدور هذه القـصة العظيمة حول الحب و الهجران مصحوبة بالتجارب و المتتاليات الأكـثـر رومـانسية، و التي كانت متوارثة في الثقافة الهندوسية والإسلامية عـلـى الـسـواء. و هـو يـحـاول أن يـقول لنا إن الفراق من المحبوب، هو في الـواقـع مـقـاسـاة الـروح الـبشرية للعذاب حينما يبتعد من الله. إن الفراق و الـحـب هـمـا الـفـكـرتـان الـبارزتان في شعر جانسي و كبير، فيقولان إن "بيـرهـا" أى الألم، و العذاب، و الافتراق، ينبع من "بريم" أو الحب، و بدون حـب لا يـوجـد ألـم الـفـراق، و (الـبـيـرهـا) هـو افـتـراق المحب عن حبيبه أو ابـتـعـاد الـرجـل من إلـهـه. إن الـحـب بـالـذات يـشمل التشوف و التألم. و الـشـاعـران حـيـنـمـا يـتـحـدثان عن المحب الذي يتخلى عن الدنيا لأجل حبيبه، فهما يرمزان إلى الروح البشرية التي ترفض كل متعة أرضية لأجل الاتـحـاد الأخـيـر بالله عزوجل. و من هنا تم تصوير "بيرها" كأنه يتشوف، و يتألم، و ينتظر هذا الاتحاد.

وقد أكد "كبير" و "جانسي" تاكيدا شديدا على أن الحب و "البيرها" يـنـدمـجـان أحـدهـمـا الآخر، و من المستحيل الفصل بينهما، كما قالا إن الـحب فكرة صوفية محضة، و هي تحيط بالبيرها و التألم والتشوف، و هو يؤدى إلى الإتحاد النهائي بالحبيب، و هو الله تعالى. ❑

لـكـل من الـتـصـوف و الـبهاكتي. إن رسالـة الإسلام الداعية إلى حب الله، و إقـامـة المساواة بين جميع خلقه، و الأخوة، اندمجت في الهند مع فلسفة حـركـة الـبـهـاكتي. و إن منظري هذه الحركة كانوا من عامة الناس الذين انـتـشروا بين الجماهير، و قاموا بنشر رسالتهم بلغة سهلة دارجة، معبرين عن آمـالـهـم و طـموحاتهم. إن "كبير" احد الذين حاولوا نشر رسالتهم بين الـنـاس عن طـريـق الـشـعـر. و طبقا لفلسفة كبير إن سيرة المرء لاتتحدد بالتاثير السماوي بصورة كاملة، بل يؤثر فيه ايضا أولئك الذين يعيشون من حـولـه. إن الـشـاعـر الفارسي الصوفى شيخ سعدى ايضا عبر عن هذا الرأى قائلا: لا تصحب رجال السوء، خشية ان يلتصق بك اسم سوء.

و دعـا "كـبـيـر" إلـى أن حـب الـلـه الـحـقـيـقـي لا يكمن في القيام بـالـدوغـمـات و الـطـقـوس الدينية، بل في تزكية القلب. و إن حب الإيمان الـصـحيح هو حب الله فضلا عن الذل و الخضوع. وقد كان يحب الله، كما كان يحب الإنسانية.

و يـنـبـغـي ان نلقي نظرة على الجوانب الادبية و الفلسفية و الدينية لـلائـتلاف الهندوسي و الإسلامي المتمثل في البهاكتي و التصوف عن طريق دراسـة أعـمـال كـبير و جائسي. كان جائسي أحد اتباع الطريقة الجشتية، و تـزوج امـراة هـنـدو سـيـة اصبحت من جهتها داعية متحمسة للتصوف. و يـوجـد شعرجائسي على شكل "المثنوى" طبقا للتقليد الفارسي، غير أنه قرضه في "الاودهية" البسيطة، اللهجة التي كانت تلقى الرواج لدى الناس فـي شـمـال الـهـنـد آنذاك. و إن شـعـره الملحمي بادمافات (Padmavat)

الطريقة الجشتية والموقف العلماني
بالإشارة
إلى خواجه الشيخ فريد الدين جنج شكر

بقلم: نظام الدين غوريكا

التصوف فلسفة يحصل بها المرء على المعرفة، و المعرفة تحمله على تنظيم العمل، و بواسطة العمل يبحث عن الحكمة، و بالحكمة يكتسب التقوى. و هذه هي التقوى التي تجعل المتصفين بها أن يظلوا بعيدين من هذا العالم الفاني، و بالتالي تجعلهم يميلون إلى الحياة الأبدية، ويتقربون إلى الله في نهاية الشوط. و بكلمة أخرى، إن التصوف الذي هو خلاصة الوحي السماوي و الأحاديث النبوية يغرس مشاعر الأخوة و المساواة، و التساوي، مصحوبا بشعور خدمة الإنسانية في اتباعه، و ذلك بغض النظر عن العرق، و الملة، و الطبقة، و العقيدة، و اللون. والتصوف في مراحله الابتدائية كان يضع التاكيد على حب الله، ولكنه أخيرا صار يؤكد على ضرورة تنمية الإنسان مع تنقية ذهنه بالدعاء و المراقبة.



إن غـرس الـحـب و الـمودة في قلوب الناس كان الهدف الأسمى في حـيـاتـه، وإنـه لـم يـكن يعير أى عناية لاختلاف الطبقة والعقيدة، والأعلى والأدنـى، والـثـرى والمعدم، و العالم والجاهل. و كانت زاويته مركزا للتآليف الـحضاري حيث كان يحاول جهده ليملأ الفجوة بين مجموعات اجتماعية و نـظرية و لغوية و حضارية مختلفة في الهند، وبه قام بشد عضد حضارة الهند المركبة و الدفاع عنها. □

إن زوايا الـصـوفية، لم تكن بمثابة مراكز تربوية للتآخي، بل كانت أيـضـا منبعا للمعرفة و الإرشاد والتوجيه. فكان الأتباع ينجون من الأزمات الـخـلـقية، و الاستغلال الاقتصادي، و المساوئ الاجتماعية، و ينجحون في نـهـاية المطاف، في الاحتفاظ على انسجام طائفي ، و استقرار اجتماعي، عن طـريـق الـتـسـامـح الـديـنـي. إن "الـجشتية" طريقة بارزة بين الطرق الـصوفية في الهند، وقد غرست هذه الطريقة الشعور بالواجب في الحكام و الـمـلـوك، لإقـامة العدل و المساواة، و للقضاء على الفوضى الاجتماعية، و الـتـعصب الدينى. يقول مثل صوفي: "إن الرجل الصالح من يكون له خلق طـيـب وعـادات حـمـيـدة، و يـقوم بأعمال حميدة. "إن الطريقة الجشتية، تـكيفت بصورة تامة بالأوضاع و البيئة المحلية للبلاد، و نتيجة ذلك جذبت إلـيـهـا عـددا كـبـيـرا من الـذين كـانوا ينتمون إلى ديانات و مذاهب فكرية مـخـتـلـفـة. إن الـطـريقة "الجشتية" التي بدأت في الهند على يد خواجه مـعـين الـدين الـجشتي، لها قائمة طويلة للخلفاء الروحيين. و لعل خواجه الـشـيـخ فـريـد الـدين مسعود جنج شكر كان الأبرز و الأجدر بالإحترام بين الـصـوفية الجشتية لأسباب عديدة. إنه لم يكن يتحرج من استعارة تقنيات و مـمارسات روحية من الهندوسية و الجاينية و البونية و العقيدة الفشنية، و الشيفية، التي لم تكن متعارضة مع الإسلام، و كانت مؤدية إلى المكاسب الـروحـية. فبدات علاقة جديدة بين المرشد أو "جورو" و المريد أو "شيلا"، و اصـبـحـت زاويـته مركزا للخدمة و العبادة. كان خواجة فريد الدين جنج شـكـر رسـولا لمنهج حياة إنساني، و رائدا للوحدة في الاختلاف، وكان يعتبر جميع الناس سواسية، و وجوب تعليمهم جميعا.

مساهمة مولانا الرومي في التصوف الهندي
بالإشارة الخاصة إلى دور المرشد

بقلم: أم. جي. غوبتا

طبقاً للتقليد الروحي الصوفي فإن الإنسان لايمكنه أن ينال المقامات الروحية بدون مرشد بشري حي يعيش في المجتمع كجزء منه. و قديما رفض الهنود فكرة مرشد (جورو) يجلس في مغارة فى الجبل. أو في كوخ في الغابة، بعيدا عن المناطق التي يسكنها البشر، و ذلك أن مثل هذا الشيخ أو المرشد لا يرجى منه فائدة للبشرية، و لايستطيع أن يكون واسطة لنجاة الإنسان. و الشيخ الذي يعيش كرب بيت عادي يستطيع أن يكون واسطة لنجاة الإنسان و مرشدا صحيحا. و ينبغي الا يتتلمذ أحد لمرشد دون أن يقدّر مدى معرفته و عقله. فإن المريد بمثابة رجل ميت في يد المرشد الذى يجب إنعاشه. إن المريد يسلم نفسه للمرشد الذى يفتح بغسول المعرفة العين التي أعماها ظلام الجهل. و المرشد يكون خبيرا بطرق الكفارة المختلفة (سادهانا). و من الوقاحة و الحمق أن يختبر المعرفة الروحية للمرشد.



الشاقة المملوءة بالأخطار والمآزق و لاتقع في شرك المتصنّعين. المرشدون الحقيقيون الشجعان باسلون، أما المتصنعون مزعزعو القلوب. إن باحثا حقيقيا، مع ذهن متفتح، يستطيع أن يعرف مرشدا حقيقيا. إن نور الله المنعكس في المرشد هو الذى يمكنه أن يخمد نار الشهوة. المرشد نور، و عقل، و معرفة، و حب، و جمال.

❑

إن التقليد الصوفي يرفض النظرية القائلة بأن الإنسان لايمكن أن يكون مرشدا للإنسان. كما يرفض بصورة أكيدة أن يكون المرشد هو الإله أو الطبيعة. و إن من يرد أن يدخل هذا المجال يجب ان يتخذ لنفسه مرشدا يتمتع بالقوة السماوية (سادهنا)، و لا توجد مثل هذه القوى إلّا في الأناس الواعين، و لا توجد في الأشياء غير الواعية. و من الممكن مغالبة الشهوة، و الغضب، و الطمع، و الوهم، والفخر، والحسد بمساعدة المرشد. وإن مرشدا يعيش كرب بيت عادي فحسب يمكنه أن يوضح الأسرار السماوية الدقيقة باللغة التي يستطيع أن يفهمها عامة الناس.

إن رتبة "المرشد" ليست شيئا يورث، إن التقليد الروحي الصوفي يحذر من أن يورث "منصب المرشد". و في هذا السياق سوف نشير بإيجاز إلى مساهمة مولانا الرومي في التصوف الهندي و إلى اثر كتابه "المثنوي" على الصوفية الهنود من امثال خواجه معين الدين الجشتي و كبير، و نانك، و سرمد، و مرشدي العقيدة "الرادها سوامية" من أجرة. إن رسالة كتاب "المثنوى"تتمثل في ان شخصا لايصل إلى الله بدون إرشاد مرشد كامل و حي. و الإنسان يمكنه أن يبحث عن مثل هذا المرشد إذا جد في البحث عنه. و اذا وجدت مرة مرشدك فسلم نفسك إليه، و لا تتخاصم معه، او تناقش أوامره ابدا، إنه افضل سبّاح يستطيع أن يعبر بك لجج هذا العالم، وأفضل طبيب يستطيع ان يعالج جميع امراضك المزمنة العسيرة العلاج. و إن مرشدا حيا ناطقا فحسب يمكن أن يكون سبب نجاتك، و المرشد الحي هذا هو الذى يستطيع أن يرشدك في الرحلة الروحية

مولانا الرومي و الإنسان الكامل

بقلم: أفضل إقبال

خلق الله الإنسان على صورته، و نفخ فيه من روحه، و جعله خليفته على الأرض، كل إنسان يولد متّزنا و طاهرا، و لايوجد هناك إثم أصيل. قد اندمجت الروح و الجسم في الإنسان الذى يمثل اكبر عمل للخلق الإلهي، و هو ذروة الكون و محوره. و علمه الله من علمه، و فضله على الملائكة، حينما فوض إليه القيام بشؤون العالم. و إن المعرفة والعقل و الوعي هي الصفات التي تميز الإنسان من كل من البهائم. و إن الإنسان وحده أودعت فيه قوة اتخاذ القرارات لنفسه. والحياة ليست إلا المعرفة، و إن روحنا أفضل من أرواح البهائم بما أنها تتصف بمعرفة أكثر.

يقدم مولانا الرومي نظرية ارتقاء الإنسان، و يسهب القول في مراحل تنميته المختلفة. لقد رقى الخالق الإنسان عن وضعه البهيمي إلى الإنسان حتى أصبح ذكيا و عاقلا و قويا. و يوسع الرومي بيانا لطبيعة الإنسان استنادا إلى اثر النبي صلى الله عليه وسلم. قال النبي صلى الله عليه وسلم ما معناه : خلق الله الملائكة و أودع فيهم العقل، و خلق أبناء



تـنـعـدم و تـخلق من جديد في كل لمحة. كما يعتقد في الإرادة الحرة و في قـدرة الإنـسـان على اختيارأعماله لنفسه. و لاشك في أننا نملك قوة معينة لـلاخـتـيـار. و إذا لـم يـكن كـذلك، فإن الأمر و النهي يفقد جميع مفاهيمه، و يـعـود الـثـواب و الـعـقـاب خـلـوا من الـمـعنى. إن قوة الاختيار و طبيعة الاخـتـيار كامنة في الروح. إن قوة اختيار الخير أو الشر تتزايد أضعافا عن طريق الاستيحاء و الإيحاء.

إن خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم يمثل ذروة وصول الإنسان إلى الـحـد الاقـصـى الذى يمكن الوصول إليه، فتظل النبوة باقية فيه و ختمت عـلـيـه الـرسـالـة فـي الـمـسـتـقـبـل، و يظل إلى الأبد منارة ضوء و إرشاد للإنسانية. فقد ساهم مساهمة فريدة في إنقاذ الإنسان، فمحمد صلى الله عليه و سلم هو الإنسان الكامل. □

آدم و جـعـل فيهم العقل و الشهوة، فمن غلبته شهوته على عقله فهو أحط منزلة من البهائم.

و بـصـفـتـه صـوفـيـاً فـإن مـولانا الرومي يعارض بشدة الطمأنينة و الانـطـواء عـلـى الـنفس والتهرب من الواقع. و يؤكد تأكيدا بالغا على بذل الـجهد و النشاط الدؤوب. إن الله لا يعتريه التعب و لا يمسه اللغوب للمحة واحدة. و حتى المساعي غير المجدية أفضل من الكسل. فهو يحث الفقراء عـلـى الـعـمـل وعـدم الاعـتماد على المعجزة. فإنه لا يحصد الإنسان حتى يـزرع. و يـجـب أن يـكـسـب الإنسان قوته مادام جسمه قادرا على ذلك. وإن الحياة حياة الشجعان.

و يـجـب أن يـواجه المرء الحياة من الأمام، و ألا يلوذ منها بالفرار، و أن يـسـعـى و يـبـحـث، و ينبغي الا يؤجل البحث إلى الغد. إن الصوفي هو الناطق باسم الوقت.

و يـرى مـولانـاا لـرومـي أن الـنبوة تعني الكفاح، أي الإعلان بالأفكار و الـرؤى لـقـبول التحديات. فقد نوشد محمد صلى الله عليه وسلم أن يترك الانـعـزال إلـى الـغـار و يـعـمـد إلـى الصراحة التامة، و أمره الله تعالى أن يـخـوض الـحـرب ضـد الاضـطـهـاد، و أن يـزيـل النظام القائم على الجور و الاسـتـغـلال. إن الـثروة و الممتلكات ليست ما يعاب على حصولها، و لكن الـعـيـب فـي أن تـكـتـسبه بطرق غير شرعية. إن كسب القوت بدون الجهد و الـسـعـي لـيـس مـا يـتفق و قانون الله سبحانه و تعالى. إن مولانا الرومي يـرفـض رؤيـة عـالم تعوزه الحركة و الحياة، و يعتقد في أن الظواهر كلها

دراسة مقارنة لمعالجة "الفتوح" في الوثائق الجشتية الرئيسية

بقلم: رياض الإسلام

إن نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم أكد تاكيدا بالغا في تعاليمه على الكسب و الحصول على القوت بكد اليمين و عرق الجبين. و قد جعل هذه الجهود تتساوى مع عبادة الله عزوجل. كما يوجد هناك تاكيد واضح كذلك على التوكل او الاتكال على الله. كان الصوفية يعتبرون الكسب سنة نبوية، و كانوا حريصين على الا تحول مزاولة التوكل دون امتثال سنة الكسب. إن الرؤية القائلة ان الصوفي الاصيل يجب ان يعتمد على الله لمعيشته، و الا يسعى لكسب قوته، بدات تجد جذورها في التصوف ابتداء من القرن العاشر فصاعداً. و عندما قدم الصوفية الجشتيون الهند، كان التوكل قد اصبح ميزة بارزة للتصوف. و إذا كان الصوفي لم يكن ليكسب قوته كان عليه أن ينتظر حتى يصل اليه "الفتوح" أو الصدقة التي لم يطلبها. و إذا لم يحضر أحد ليقدّم "الفتوح"، كان على الصوفي أن يظل في انتظارها، معتصما بالصبر و الصمت، والا يشتكي ابدا. و يجوز له أن يتسول لنفسه و للصوفية المتضورين جوعا، إذا لم يطيقوا الصبر على



تواجد الاحتجاج الاجتماعي في الأدب الصوفي دراسة الوضع في كشمير

بقلم: محمد اسحاق خان

إن الإستبداد الكبير للطبقة البراهمية في كشمير خلال القرن الرابع عشر الميلادى بسبب استياء اجتماعيا متواصلا ضد سيادة البراهمة. فبعض الباحثين ينكرون سبب هذا الوضع رؤية الإسلام عن المساواة بين البشر، و قيمه الاجتماعية، و مساهمة الصوفية في بدء تقليد خير قائم على المساواة بين البشر و حب الإنسانية. إن الصوفية والأدب الصوفي من الاهمية بمكان. و إن دور الصوفي الكشميري المدعو بـ نور الدين "ريشي: بوجه خاص، نو أهمية كبيرة، و الذى لم يكن يعرف برسول الوحدة بين الهندوس و المسلمين فحسب، بل إن شعره ينم عن الأسلوب الثقافي للحضارة الإسلامية في منطقة تتوزعها الطبقات، و عن فضائل الروح البشرية التي تزدهر داخلها.

و توجد هناك وقائع عديدة جرت فيها محادثات بين نورالدين و البراهمة، حيث قام بإقناعهم الا يزدروا الطبقات الدنيا. كما كان هناك اعتقاد سائد ان شخصا من اصل وضيع لا يستطيع ان يخدم الله أو يعرفه،

الـجـوع. و كـان يـعرف نلك بالزنبيل أو كوب التسول. كان الشيخ نظام الدين أولـيـا يـبـرر قبول الفتوح ناقلا أثرا جاء فيه: أن عمر بن الخطاب حينما لم يـقـبـل مـا أعـطـاه الـنـبـى صلى الله عليه وسلم فنصحه النبي بقوله في مـامعناه: إذا أعطاك أحد شيئا دون أن تسأله، خذه و أعط ما لاتحتاج إليه شخصا آخر.

إن الـصـوفـيـة الـجـشـتـيين لم يكونوا يرضون بصورة عامة بقبول "الـفـتوح" من المصادر الحكومية، و كذلك كانوا يحاطون حيطة بالغة في قـبـول "الـفـتـوح" نـقـدا. قـال الـشـيـخ نـظام الدين أوليا: لا يجوز أن يقبل "الـفتوح" إلّا فقد يديه و رجليه، أو من لايعمل عملا، و لايذهب إلى شخص طـلـبـا لـلـمساعدة، و لا يقبل مبلغا معينا، فهذا وحده هو الذي يجوز لـه أن يقبل "الفتوح".

كـان هذا "الفتوح" يقبل يوميا في زوايا الشيوخ الجشتيين، و كانت تـوزع هـذه المبالغ بين الناس. و اذا لاحظ أحد من الشيوخ سوء استعمـال أو سـرقـة "الفتوح" فكانت تصيبه قشعريرة غضبا. جاء في (سير الأولياء) أنه حينما قرب أجل الشيخ نظام الدين الأولياء فأمر بتوزيع جميع الحبوب الـموجودة في المستودعات، ثم دعا أصحابه المقربين إليه و مريديـــه و خدامه و طلب منهم أن يكونوا شهداء على هذا التوزيع. □

أساطير المجتمع الكشميري التقليدى تدور حول أسئلة ذات الأهمية الاجتماعية فضلا عن القضايا الدينية الخاصة. و لا يوجد هناك أى انحياز أو تعصب ضد الهندوسية في الإسلام.

واخيرا، إن انتشار الإسلام في كشمير لم يتحقق بشجب أية ديانة، بل عن طريق الحوار و المباحثة. ❑

فقام نور الدين بمناقشة هذه الرؤية، و دافع عن الاختلاط بالفقراء، و عارض النظام الطبقي. و قام بإيضاح المعنى الروحي المجرد العميق لحقيقة الله، فانشأ وعيا من نوع جديد بين الناس، وطالبهم بالتخلي عن القيود الاجتماعية، و باعتبار الطبيعة مرشدهم، و الوصول إلى الحقيقة المطلقة بواسطة محض أفكارهم و مشاعرهم.

لقد كان نور الدين بطل المضطهدين، و رافع لواء الأخوة و المساواة الإنسانية. و كان يشعر بألم وهم بالغين على التمييز الذى كان يفرق بين المرء و أخيه، و بأسلوبه المتواضع الخاص قام بمحاولة جريئة لإزالة هذه العقبات، و ذلك عن طريق شرح صوفي للظاهرة الطبيعية. حيث كان يقول إنه ليس مولد الانسان في محتد شريف، بل عمله الذي يحمل أهمية في نهاية المطاف في تقرير منزلته الاجتماعية. و إن هذه الفلسفة الاجتماعية الصوفية المقنعة لم تؤثر في المسلمين و الطبقات الدنيا فحسب، بل أثّرت أيضا في بعض طالبي المعرفة بين البراهمة الذين من جهتهم قاموا بتعميم شعره عن طريق نقل أبياته و حفظه للأجيال التالية.

إن جوهر انتقال كشمير إلى حضن الاسلام هو التفاعل الذى سعت إلى تحقيقه عقيدة عالمية على المستوى الاجتماعي خلال قرون من التبادل الثقافي، فقد جاء الإسلام بتوتر هائل ذى طبيعة اجتماعية و خلقية في مجتمع كان يتسم برؤى مقررة للصلاح و سيادة البراهمة، ورفع المكانة الاجتماعية للطبقات الاكثر ازدراء في المجتمع. إن اكثر

مخطوطات نادرة في التصوف وأهميتها

بقلم: شوكت علي خان

التصوف عبارة عن الاخوة العالمية، و القيم الخلقية الطيبة، و خدمة الإنسانية، وا خيرا الاتحاد بالله. فقد دعا كثيرمن الصوفية إلى الوئام والمودة وحب الإنسانية، الامرالذي أدى إلى الدمج الحضارى. إن متصوفة ولاية راجستان (Rajasthan) ساهموا مساهمة بارزة في التصوف و رعاية العلمانية و الانسجام الطائفي. إن معهد الدراسات العربية و الفارسية يحتفظ بعدد من الوثائق القيمة النادرة حول التصوف التي هي في انتظار الطلبة و الباحثين.

١ـ "آداب الصوفية" (مخطوطة عربية) : جمعها أبو عبدالرحمن في عام ٤١٢ هـ/١٠٢١م.

و هي وثيقة نادرة جدا لا توجد في اي مكان آخر، و قد تم نقله إلى ميكرو فليم. و تحتوى على فلسفة التصوف و روحانيته و نظرية الرؤى السماوية و المراقبات و الأدعية.

المخطوطة نسخة قديمة جدا، لم ينكر فيه تاريخ نسخها، ولكن نظرا إلى الملاحظات الجانبية و الخط وغيره يبدو أنه قد مضت عليها خمسة قرون، و مع ذلك فهى في حالة جيدة. و هي تحتوى على ملاحظات جانبية و تعليقات وضعها سيد جامي و دارا شكوه وغيرهم.

٧ - "أسرار الأحكام شرح شريعة الإسلام" (مخطوطة عربية): رسالة نادرة أصيلة. و هي تعليق على كتاب "شريعة الإسلام" ليعقوب البنباني مع مقارنة و تعديل.

٨ - "بغية السالكين إلى أشرف المسالك" (مخطوطة عربية) بين القرن السابع و الثالث عشر تقريبا. كتبه الشيخ الإمام أبو عبد الله أحمد الساحلي. و هو عمل قديم حول التصوف، وتوجد عليه دمغات ختوم ناظري المكتبات المغولية.

٩ - "شرح حديقة حكيم" (مخطوطة فارسية) لعام ١٠٤٨هـ/١٦٣٨م: تعليق على "حديقة" أبو مجد الدين آدم عباسي المتوفى ٥٤٥هـ/١١٥٠م، كتبه عبد اللطيف بن عبد الله السناني، مع ملاحظات جانبية على كتاب "الحديقة" المنقح. و هو اختصار لتعليقه الأوسع.

١٠- "جوامع الكلم" (مخطوطة فارسية). و هو عمل قيم ونادر يحتوى على خطب و تعاليم روحية لأبي الفرح صدر الدين سيد محمد حسين كيسودراز المتوفى عام ٨٢٥هـ/١٤٢١م، كتبه محمد أبو بكر حسين. و هو عمل منمق مزخرف، نوخط جيد، و أوله مسطر بالذهب، و توجد عليها ختوم بعض المكتبات الملكية.

٢ ـ "مظهر النور" (مخطوطة عربية) قد ألفت في عام ١١٩٣هـ/١٧٧٩م. هذه ايضا وثيقة نادرة غير مطبوعة حول النظرية الصوفية لوحدة الوجود. ترجمه سيد نور الهدى، و وضع ابنه تعليقا عليه.

٣ ـ "العروة لأهل الخلوة" (مخطوطة عربية) منذ عام ٧٤٣هـ/١٣٣٩م مقالة نادرة كتبها أبو الكلام أحمد علاء الدولة، و شرح فيها فكرة الله تعالى. كما بحث عن عقائد الإسلام المختلفة و خصائص التصوف.

٤ ـ "ترجمة الكتاب" (مخطوطة عربية) لعام ١٠٥٨هـ/١٦٤٩م. هو عمل موثوق به للشيخ محب الله حول النظريات الصوفية، ويشتمل على "منحياته". و هي نسخة نادرة جدا، و عمل شامل ذو أهمية بالغة، و يثبت بالبراهين النظم الصوفية و الدينية للمتصوفة و لها أربعة اجزاء يعالج كل منها، العقيدة الدينية، والقوانين الشرعية، و قواعد السلوك الصوفي ، و التجربة الصوفية.

٥ ـ "شرح عوارف المعارف"(مخطوطة عربية) لعام ٨٢٥هـ/١٤٢١م. هو تعليق قيم وضعه سيد محمد حسن الحسيني بنده نواز كيسودراز، المريد الاثير للشاه نصير الدين جراغ دهلي، على كتاب"عوارف المعارف" لشهاب الدين السهروردى. و هو تعليق شامل كامل يحتوى على ١٠٥٦ صفحة، مع ملاحظات جانبية.

٦ ـ "نقد النصوص":

وثيقة نادرة قيمة للصوفية والباحثين، و هي مجموعة للفلسفة الصوفية و التصوف و الأخلاقيات، و شرح للآراء الصوفية لإبن عربي. و هذه

إن هذه المخطوطات النادرة القيمة كلها تلقي الضوء على الأوضاع السائدة في المجتمع، و على الحضارة المتواجدة آنذاك. وهي بمثابة خزائن للنظرية الصوفية و منهج الحياة الصوفي. كما تمثل الاتجهات الناشئة في المجتمع - مثل أعمال الظلم الاجتماعي بين الحاكمين و المحكومين، و تكشف النقاب عن أصل و ارتقاء و تنمية الحضارات و الفنون و اللغات و العلوم المختلفة التي يحيط بها التصوف.

❑

١١ ـ "طبقات شاجهاني"(مخطوطة فارسية): و هو عمل نادر شهير غير مطبوع، يحتوى على تراجم ٨٨١ علما بارزا ابتداء من الملك تيمور إلى الملك شاهجهان، و ألفه محمد شاهد خلال عصر حكم شاهجهان. فجزؤه الأول يبحث عن الصوفية والقديسين و العارفين بوجه خاص. و الجزء الثاني يخص الباحثين و الفلاسفة و المعلمين، والجزء الأخير يبحث عن الشعراء.

١٢ ـ "سيرب الصدر أو سيرب الصدور" (مخطوطة فارسية) لعام ٩٦٩هـ/١٥٦٠م تقريبا: و هي خلاصة وافية ذات أهمية تشتمل على تراجم الصوفية و العارفين بالله، جمعها مؤلف مجهول بعد ١٥٦٠م بزمن قصير. و قد أصاب التلف أول الكتاب و آخره، و هو يستهل من الوسط بنكر الشيخ إمام الدين إسماعيل، و يختتم فجأة بنكر بي بي فاطمة سام من الفصل الخاص بالنساء الصوفيات.

١٣ ـ "أشجار الجمال أو أخبار الجمال" (مخطوطة فارسيه) لعام ١١٥٣هـ/١٧٤٠م: و هو عمل نادر يشتمل على تراجم الصوفية و خطبهم و ممارساتهم و أدعيتهم ثم جمعه خلال حكم محمد شاه في عام ١١٥٣هـ/١٧٤٠م. لم يمكن الاطلاع على اسم مؤلف الكتاب، و بالنسخة بعض التلف. و هو يتضمن بصورة رئيسية حياة و تعاليم و آثار بابا فريد جنج شكر.

١٤ ـ "ادب المريدين:" (مخطوطة عربية) لعام ٥٦٣هـ/١١٦٣م: ألفه ابو النجيب عبد القاهر بن عبد الله السهروردي، و يبحث عن الطريقة السهروردية وعن طرق و حقوق و واجبات و آداب السلوك الخاصة بالمريدين.

التصوف في البنجاب عبر العصور
تاريخية كلام الشيخ فريد في "آدي غرانث"

بقلم: جاسوانت سينغ مارواه

لعب الصوفية و الشعراء دورا بارزا عبرالزمن، في تاريخ التصوف الإسلامي، و تاريخ الفلسفة الهندوكية، و التقاليد الدينية السيخية، لخلق بيئة صالحة للعلاقات الودية بين الملل المختلفة. فقد قال الدكتور اس. رادهاكرشنان (Dr. S. Radhakrishnan) : إن حركات راماناند (Ramananda) و تشيتانيا (Chaitanya) و كبير (Kabir) و نانك (Nanak) تشهد بتأثير الإسلام فيها. و كذلك من المعقول أن يفترض أن التصوف و الإسلام كلاهما قد تأثرا، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بالفكر الهندوكي و الفلسفة البوذية في الهند و خارجها.

كما ساهم الصوفية مساهمة قيمة في الهند في إيجاد التفاعل بين الهندوس و المسلمين، و ساعدوا على اعتناق سلمي للإسلام بعدد أكثر من الحكام الذين كانوا يمارسون السلطة السياسية. فخلال الحكم العربي الذى استمر لثلاثة قرون في السند (Sindh) اعتنق عدد من الامراء

و أدرج فيه كلمات الشيخ فريد بالاضافة إلى كتابات الصوفية المسلمين و النساك الهندوس الآخرين. و من الممتع أن نجد فيه شخصية غورو نانك ديف رسالة الحب و المساواة و الأخلاق و الفضائل الشاملة، كما يعبر عنها "آدي غرانث"، الذى يضم كلمات فريد، و تعكس تشابها باعثا على العجب بين المعتقدات الأساسية للمسلمين والسيخ. فكلاهما يؤكدان على التوحيد، و حب الله، و خدمة الإنسانية، كذروة و قمة للنشاطات بأكملها. و هناك ادلة كثيرة تدل على أن الشيخ فريد هو الذى قرض شلوكاز (Shalokas)، شابادز (Shabads) الأربعة الواردة في "آدى جرانث". وإني من جهتي أوكد على أن كلا من جورو نانك ديف و بابا فريد كانا يهدفان إلى أن يزيلا حواجز الطبقة و العقيدة و اللون و الجنس، و يهديا القلوب الخاطئة و الأرواح الاثمة إلى طريق الاستقامة المذهبي، و يقدما للعالم انه يمكن فتح قلوب الناس بكيمياء الحب، فلم يزل كل من جورو نانك، و الأساتذة السيخ المتعاقبون، و الصوفية، مصدر إيحاء كبير عبر السنين، لا في بنجاب وحدها بل في طول الهند و عرضها. ❑

المحلين الإسلام. و كان كثير من الصوفية قد استوطنوا المناطق الشمالية والجنوبية للهند، و نشروا شبكة الطرق الصوفية المختلفة في طول الهند و عرضها، و نتيجة لتعاليمهم زالت حواجز العقيدة الدينية للإسلام في جانب، و في الجانب الآخر زالت الاقتصارية الاجتماعية و التميز الطبقي للهندوس. و كانت سياستهم تتمثل في السلم العام، كتلك التي كان يتبعها الامبراطور المغولي أكبر. و وجدوا استجابة أوسع لرسالتهم لدى الطبقات المنبوذة والمضطهدة. و إن عقيدة الإسلام، مع توكيده على المساواة، لم يضمن لهم دخولا مساويا حرا في الأخوة الإسلامية العظيمة فحسب، بل ضمن لهم أيضا الإعفاء من ضريبة الرؤوس المرهقة.

و حالما قام محمود الغزنوي بفتح البنجاب، دخل التصوف إليها، و أخذ يتوافد إليها الصوفية، و كان من بينهم الشيخ فريد من أتباع الطريقة الجشتية الذى عرف أيضا ببابا فريد.

كان(جورو نانك) على إلمام تام بدخول أعداد هائلة من الناس في الإسلام بفضل الشيخ فريد، و لذلك التقى بخلفائه خلال رحلاته، و أجرى معهم محادثات. و نظرا إلى الشمولية و التحرر الذى كانت تتسم به تعاليم الشيخ فريد، قام غورو نانك ديف (Guru Nanak Dev) بجمع كلماته (باني)، و لم يزل هو و خلفاؤه يقراونها، و يعلقون عليها الحواشي بصورة مستمرة، و لم تزل محفوظة حتى جمع غورو أرجون ديف (Guru Arjun Dev) كتاب السيخ المقدس "آدى غرانث" في عام ١٦٠٤م،

التصوف: نظام اجتماعيى

بقلم: أنور معظم

لم يزل إنشاء مجتمع صالح غاية و هدفا لجميع المناهج الفكرية سواء كانت دينية أو غير دينية. فقد قامت حضارات مختلفة بتجربة فلسفات و نظريات سياسية و اقتصادية، و نظم دينية مختلفة لإقامة مجتمع آمن سعيد و لتنظيم شؤونها. و ظهرت آراء و أيديولوجيات جديدة لتواكب احتياجات التقدم الهائل في المعرفة الإنسانية. كما أعيد تنظيم القيم في مجتمعات مختلفة في مختلف أنحاء العالم طبقا لهياكلها الاجتماعية والسياسية و الاقتصادية، والمتطلبات المادية و العاطفية للرجل الجديد و المرأة الجديدة. و وجدت هناك و لا تزال توجد نظريات مثل الديموقراطية، و العلمانية، و الاشتراكية، و الرأسمالية، و مؤسسات مثل الجمعيات التشريعية و المصارف، و المحاكم، والجامعات. وهل يوجد هناك أى مبرر لإرتباط التصوف بهذا النشاط المادي.

ماهي علاقة التصوف، الذي يبحث عن العلاقة الحميمة بين الله و عبده، بالبحث الدائر حول النظرية و المنهجية للهندسة الاجتماعية؟ إن ذروة الغاية التي يسعى إليها الصوفي هو التقرب إلى الله عزوجل و إحراز



إن الـمـجـتـمـع، حتى يمكن إحداث التغيير فيه، يحتاج إلى أفكار ومناهج تتفق و طبيعة التغيير المطلوب. إن العالم المعاصر أشد مايحتاج إلـيـه هـو الـسـلام ـ سـلام الـذهن، و سلام المجتمع، و السلام بين الشعوب والـمـلـل. و يـمكن أن يستخدم التصوف كوسيلة لإعادة خلق مجتمع بشري بـمـا أنـه نظام للسلوك. و لذا يجب أن تمارس القيم الصوفية آدابا للسلوك الاجـتـمـاعـي. إن الـذهن الـمـعـاصر يمكنه أن يستعمل التصوف، بما أنه الـمـضمون الاجتماعي والخلقي للشمولية الدينية، في النضال لأجل إبدال الفوضى الراهنة بنظام السلام. ❑

المعرفة الروحية. و يعتقد الصوفي اعتقادا جازما بوحدانية الله، و يستسلم بصورة كاملة لمرضاته. وإن عزمه على تجربة الإحسان يدفع به إلى أن يطيع أوامر الله سبحانه وتعالى بكاملها، وبالتالي يشعر بتفاخة التعلق بالمكاسب الدنيوية، و بالتدريج يقترب من الله عزوجل، و يبتعد عن غيره. و لا يعني ذلك انه ينكر العالم. إن التصوف يرفض جميع الآراء التي تشوه الطبيعة الأصلية للإنسان والإنسانية، و يزاول و يقبل جميع القيم التي تساعد على تحقيق الحقيقة الإنسانية.

إن سر إعجاب الناس بالتصوف يكمن في شمولية رسالة الإسلام، إنه يمثل الاسلوب المكي الاصيل الذي تبناه رسول الله صلى الله عليه وسلم تجاه الإنسانية المعذبة. فخلال الفترة المكية خاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الإنسان و كان معظمهم من غير المسلمين. و قام في هذه الفترة بتبليغ الرسالة إلى الإنسانية المعذبة من خلال تقديم نموذج مثالي للفضائل الإنسانية.و هذا هو الأسلوب المكي الذى تبناه الصوفية، فهم لايأتون بالخوارق ليلفتوا انظار الناس. و إن الناس، و معظمهم من المعذبين، و المنبوذين، و المضطهدين، يحتشدون حولهم بما تشع أشعة الثقه، و الحب، و الأمل، و النبذ الكامل لجميع السلطة الارضية، من شخصياتهم الجذابة. و الصوفية لايعتزلون الناس، بل يعيشون بين ظهرانيهم، و يشاطرونهم همومهم يوما فيوما. إن زواياهم خلقت أخوة مشتركة بين المسلمين وغيرهم، الذين كانوا يتأدبون على قيم الحب و المساواة و المشاركة المتبادلة في الأحزان و الهموم، تحت رعاية الشيخ و إشرافه.

مساهمة معهد ماكجيل للدراسات الإسلامية
في التصوف الإسلامي

بقلم: مهدى محقق

تهدف هذه الورقة إلى أن تحيط علما سكان الدول الاخرى بالجهود و المساعي التي يبذلها باحثون مختلفون في دول مختلفة لنشر الاعمال و الكتب الإسلامية. و من بواعث الارتياح البالغ أنه عن طريق مثل هذه الندوات يتم لفت أنظار الناس إلى الجهود العلمية التي تقوم بإحياء التراث الثقافي الإسلامي في أصقاع العالم كلها. كما ألحقت بهذه الورقة قائمة بسبعة و ثلاثين كتابا مهما حول التصوف والغنوصية (Gnosticism) نشر في إيران.

إن معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل، بكندا (Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal) أحد معاهد الدراسات الإسلامية الأكثر شهرة و نيوعا في أمريكا الشمالية، تأسس في عام ١٩٥٢م. و في هذا المعهد يتم بحث و دراسة و تعليم الجوانب المختلفة للإسلام و الفكر الإسلامي. و خلال مكثي الذى استمر لثلاثة أعوام استفدت

المجموعة للبروفيسور" اتش. ليند ليت (Prof. H. Lendlett) تحت عنوان" سمناني و وحدة الوجود"، وبحث فيه عن الانتقاد الذى وجهه علاء الدوله السمناني (٦٥٦ ـ ٦٣٦هـ) حول عقيدة وحدة الوجود لمحي الدين ابن عربي.

و المطبوعة الثالثة هي (مرموزات اسدى درمزمورات داورى) لنجم الدين رازى، تلميذ مجد الدين البغدادى، و هو أحد مريدي نجم الدين كبرى الذى سميت به إحدى اهم طرق التصوف الإسلامي ـ الطريقة الكبروية.

والمطبوعة الرابعة هي ("جشن نامة هينرى كوربين") الذى قام بجمعه الدكتور سيد حسين نصر. و تم طبعه في عام ١٩٧٧م. يتكون هذا الكتاب من سبعة أجزاء، و الجزء الرابع منه يعالج التصوف و مذهب الشيعة. وتوجد نصوص عربية و فارسية في الجزء السابع.

و المطبوعة الخامسة هي (مجموعة قصائد و رسائل اللاهيجي). صار شمس الدين محمد بن يحيى اللاهيجي المعروف بـ أثيرى (ت٩١٢هـ) مريدا لمحمد نور بخش مؤسس الطريقة النوربخشية في عام ٨٤٩هـ، و لازمه لمدة ستة عشرعاما.

و المطبوعة السادسة هي كتاب نورالدين عبد الرحمن جامي (ت٨٩٨م). جمع جامي في هذا الكتاب اقوال الفلاسفة والصوفية و الغنوصيين. و هذا الكتاب في الواقع كتاب تحكيم بين مجموعات مختلفة (ذات آراء متباينة).

من صحبة شخصيات كبيرة مثل البروفيسور توشيهيكو ازفيستيو (Prof. Toshihiko Izvestio) اسـتـاذ الـفـلـسـفـة الإسـلامـيـة، و الـبـروفـسـور هـيـرمـان لـيـنـد لـيت (Prof. Herman Lendlett) استاذ الـتـصـوف الإسـلامـي. و قـد قـررنـا ان نـنـشر الأعمال غير المعروفة لكبار الـبـاحـثـين الإيـرانيين بعد تصحيح نقدي، و نقدمها إلى عالم المعرفة عن طـريـق الـترجمة او التقديم باللغة الانجليزية او الفرنسية. و بناء على هذا اتـفـقـنـا على نشر مجموعة تحت اسم "سلسلة الفكر الاسلامي". و ليس من الممكن أن نفصل هنا القول عن جميع مطبوعات المعهد، و لكن سوف انكر بإيجاز الجهود التي بذلناها لتعريف الغنوصية و التصوف الإسلامي.

فـالكتاب الاول من هذه السلسلة هو جزء لكتاب (شرح غرر الفرائد) الـذي الـفـه الـحـاج ملا هادى سبزوارى (ت ١٢٥٨هـ). وقد بحث فيه قضية وحدة الوجود التي هي من اهم قضايا التصوف.

و الـكـتـاب الـثـاني من السلسلة هو (مجموعة محاضرات و بحوث حـول الـتـصـوف الاسـلامي و الغنوصية) البحث الأول من هذا الكتاب كتبه الأسـتـاذ مـحـمـد تـقـي دانـش بـزوه تحت عنوان "خرقه هزارميخي". في مـقـدمـة هـذا المقال بحث الكاتب عن الأنواع المختلفة لخرق الدراويش، و كـيـف تـنقل إلى الدراويش الآخرين. و الجزء الثاني من هذا البحث يتكون من خـطـاب كـان قد كتبه الشيخ مجد الدين البغدادي إلى نجم الدين كبرى و طلب فيه ان يأذن له بالمثول بين يديه. و الجزء الثالث يشتمل على رسالة كان قد كتبها نجم الدين كبرى إلى رضي الدين على لالا. والبحث الثالث من

وجهة نظر الصوفية في العلم و أهميتها في العالم المعاصر

بقلم: أم. أيه. قاسم

أولى الإسلام اهمية كبيرة للعلم و التعليم و التربية. إن القرآن الكريم أوالنبي صلى الله عليه وسلم لم يقدما رؤية خاصة للعلم، كما أن أصحابه أو التابعين لهم، بما فيهم النساك، لم يحاولوا صياغة رؤية خاصة للعلم. و لكن دراسة شاملة للكتابات الصوفية، تطلعنا على وجود رؤية خاصة للعلم لديهم، و تبدأ هذه الرؤية من توكيد شديد على قيمة العلم و التعليم و التربية.

إن طلب العلم وسيلة لغاية، و له قيمة جوهرية و عرضية. و لكي يثبتوا أن العلم جوهرجميع الفضائل يقول الصوفية إن أكبر إنجاز يحققه الإنسان هو فرحته الأبدية في الحياة الأخرى، و لا يمكن الحصول على هذه السعادة بدون العلم. و يقولون إن هناك أنواعا مختلفة للعلم، و لكن معرفة علم طريق الحياة الأخرى هي افضل أنواع العلوم. و يذهبون إلى أن هذا العلم يحتوى على ما ذكره الله في القرآن الكريم من الفقه، و الحكمة،

والـمـطـبـوعـة الـسـابـعـة هـي كـتـاب (كـشف الأسرار) لنور الدين عـبـدالـرحـمن الافـسراييني (ت ـ ٧١٧هـ)، الذى كتبه ردا على أسئلة وجهت إليه، و هي رسالة حول الاعتزال و سلوك الصوفية.

والـمـطـبـوعـة الثامنة هي رسالة (رباب نامه) التي كتبها "سلطان ولـد"، نـجـل مولانا جلال الدين الرومي. و في هذا الكتاب يحاول سلطان ولد شرح المشاكل التي تواجه القارئ في شعر مولانا الرومي بلغة سهلة.

والـمـطـبـوعـة الـتـاسـعـة هـي (نـصـوص الـخـصوص في ترجمة الـفـصـوص). و هـو تـعليق وضعه ركن الدين شيرازى، المعروف ببابا ركنا، عـلـى (فـصـوص الـحكم) لمحي الدين ابن عربي. و إن هذا التعليق، بوجه خـاص، افـضـل و اشـمـل بـالـمقارنة مع التعليقين اللذين تم نشرهما في إيران. □

العمل، و الامتناع. و إن معرفة هذه الجوانب الثلاثة فريضة على كل مسلم. ❑

و العلم و الضياء و النور و الهداية، و الرشد. والذين يكتسبون هذا العلم يدعوهم الصوفية علماء الآخرة.

إن علم الدين العملي ينقسم إلى علم الظاهر اي معرفة الاعمال الجسمية، و علم الباطن اي معرفة أعمال الروح. و بالإضافة إلى علم طريق الآخرة يقر الصوفية ببعض الأنواع الآخرى من العلم أيضا والتي تساهم معظمها في رفاهية هذا العالم. وهم يقولون بما أن هذا العالم مكان استعداد للآخرة، فمن اللازم أن يضمن رفاهيتها، و تنظيمها بواسطة مهن، و فنون، و اشغال يدوية و صناعات مختلفة. و من هنا فإن العلوم التي تعالج هذه الامور يجب ان تعتبر جديرة بالثناء، و يمكن ان يحصلها الذين قد اكتسبوا فعلا الحد اللازم من العلم.

وبناء على اثر يعزى إلى النبي صلى الله علي وسلم ، يعتقد الصوفية أن طلب العلم فريضة على كل مسلم، غير انهم يختلفون فيما بينهم ما هو المقصود بهذا العلم. فابوطالب المكى الصوفي قدم رؤيته الخاصة بأن العلم اللازم هو علم الأركان الخمسة للإسلام، و هذه الأركان هي شهادة ان لا إله إلّا الله و أن محمدا رسوله، و إقامة الصلاة، و الصيام، و الزكاة، و الج. و الدليل الذي يقدمه ابوطالب المكي هو بما ان هذه الاعمال الخمسة فحسب واجبة على كل مسلم، فمعرفة كيفية القيام بها فحسب يجب أن تعتبر لازمة لا غير. و الإمام الغزالي كتب بإسهاب عما يعتبره العلم اللازم، و يقول إن الدين العملي له ثلاثة جوانب: العقيدة، و

إدخال السمات المحلية في الإسلام: السماع في بلاط الصوفية الجشتيين

بقلم: ريغولابى. قريشي

امتازت شبه القارة الهندية بحيوية و تقليد "السماع" و استمراريته الذي لا يوجد له إلا معادلات قليلة في تاريخ الإسلام. و إن هذه الحيوية تتصل، بصورة مباشرة، بالجذور المحلية للتصوف الهندي.

من السمات الواضحة للسماع هي حيوته الروحية إضافة إلى روحه المهنية. وقد لقي تقليد السماع رواجا بين الصوفية الهنود و اتسم بميزة خاصة. كيف يكون مساهمة موسيقى السماع في التصوف، و في المهابة التي يتسم بها التصوف، و العبادة التي يقوم بها الصوفية. إن الصوفية يحتلون مركزا وسطا، ويقوم السماع بدور أساسي في صيانة ذلك المركز. و لا يمكن لنا أن ننكر تلك الاهمية البدائية التي أولاها الصوفية للسماع كواسطة للاشتراك في البعد التجريبي للإنجاز الروحي.

في شبه القارة الهندية، أخذ التصوف و تقليد السماع يتأصلان في القرن الثالث عشر الميلادى. و قد صادف ذلك زمنا كانت تفرض فيه

إن الـتـزام الـجـشتيين بالسماع و مساهمتهم فيه في الهند ينطوي على أهمية كبيرة. فقد قام الأمير خسرو، تلميذ نظام الدين اوليا و الشاعر الـصـوفـي من الـطـراز الأول، بـنظم ذخيرة غنائية كبيرة من شعر السماع و تـألـيـف موسيقاه. فهو يعتبر الأب المؤسس "للإنشاد". و إن موسيقاه ينم عن حبه و تبجيله لشيخه، و يصور علاقته الروحية العاطفية معه.

يـنـظـم شـعـر "القوالي" أو "الإنشاد" في ثلاث لغات بصورة عامة. الـفـارسـيـة التى هي لغة الروحانية والكلمات الصوفية، والهندية التى هى لغة تعبدية ذات كلمات سهلة سائغة، و الاردية.

و يـقسم الصوفية شعر السماع إلى قسمين: الأول الذى يلقي الضوء عـلى العلاقات الروحية موجها الخطاب إلى أعلام سلسلة النسب الصوفي، مـصـحـوبـا بـالـثـنـاء والتبجيل، "فالحمد" لله سبحانه و تعالى، و "النعت" لـلـنـبـي صـلـى الله عليه وسلم، و "المنقبة" للصوفية. و النوع الآخر يلقي الـضـوء عـلـى الـعواطف الروحية، أو الحب الصوفي، و الأحوال التنسكية، و عـلـى الـفـراق و الـوصـال. و قـد قـرض الـصوفية بأنفسهم جزءا من هذا الشعر، فبعضه يوجه الخطاب إلى الصوفي، و البعض الآخر يرتبط ببعض الـجـوانـب الـخـاصـة لـحـياة الصوفي و أعماله، أو بالإشادة بالشعائر التي يؤديها الشيخ و الدور الذي تقوم به زاويته.

وقـد ألـفـت مـوسـيـقـى الـسماع في اطار البحور مصحوبة بالطبل والـقـيـثارة و العزف، و يقوم بغنائها مجموعة من القوال (المنشدين) الذين يـراسـهـم مـغن أو مـغـنـيـان يـغـنـيـان عـلـى انفراد، و الموسيقى قد تكون

البلاطات و النبلاء ما اصطلحوا عليه من الآداب و السلوك على الهيكل الاجتماعي للمسلمين الهنود. و بين الطرق الصوفية الرئيسية الأربع التي دخلت الهند، كانت (الجشتية) الطريقة الاولى التي جاءت إلى الهند و انتشرت انتشارا واسعا. إن وقف الأراضي عليها، و رعاية النبلاء لها، جعلت مراكزها شبه إقطاعية، حيث كان يقوم بإدارة شئونها صوفي خاص و انجاله أو ممثلوه الروحانييون. إن سلسلة النسب الصوفي جزء مهم من التقليد الصوفي، التي تصل التابع بمرشده، على رضي الله عنه أو النبي صلى الله عليه وسلم. و الذى يقوم بتأدية هذا السماع لا يكون جزءا من هذه السلسلة، ولكنه يكون مرتبطا بضريح خاص أو شيخ معين بسبب مهنته فحسب.

و في الأعوام المتأخرة من هذا القرن انتقل "السماع" من المجموعة الخاصة التي كانت تغني في الزاوية إلى"محفل السماع". الذي يوفر جوا كان يعيش فيه الصوفي تجربة الحب الصوفي. و الشكل الاخر من السماع هو"بلاط الأولياء" (دربار أولياء) و هو مجلس رسمي يتم عقدها باسم ولي، و يرأسه شخص نو سلطة روحية كبيرة. و القائم بتأدية السماع ينفخ الحياة في المشهد، و يصور، بطريقة نابضة بالحياة، الواقع الروحي للصوفي المذكور خلال حياته و بعد مماته. إن أهمية نظام السماع ترتبط بوظيفته المؤثرة إزاء الصوفي و خلفه الروحي. فهو يكون مزيجا للأهمية الروحية و التاريخية. وإن تقليد السماع يجرى شفهيا، و يتم تدوين شعر السماع في الكتب.

التصوف فى كشمير

بقلم : اي. كيو. رفيقي

بـدأ الـتـصـوف يـجـد مـكـانا في كشمير متزامنا مع قيام الحكم الإسـلامـي (عام ١٣٢٠ الميلادي) و ظهور الخانقاهات و الطرق الصوفية في الـمـنـطـقـة. إلاّ أن الأنـشطة الصوفية لم يتأت لها الانطلاق بجدية إلاّ في أواخـر الـقـرن الرابع عشر، و عندما قارب القرن السادس عشر عى الانتهاء كـانـت قد وصلت إلى وادى كشمير أربع طرق صوفية عظيمة: السهروردية و الـكـبـرويـة و الـنـقـشـبندية و القادرية، و جنبا إلى جنبها نمت و تطورت طـريقة محلية عرفت بالطريقة الريشية. هذه الطريقة في ممارساتهـا و فـلـسـفـتـهـا اخـتلفت عن الطرق الأخرى المنكورة اختلافا كبيرا. أتباع الـمـذهـب الـريشي هذا لم يتخنوا من التبليغ و الإرشاد مما لهم، و لا كانوا مـيـالـين إلـى المناقشات أو المباحثات، و إنما تركزت عناياتهم جلها على كبح الشهوات الجسدية، و من خلال تعليماتهم دعوا عامة الناس إلى حياة الـتـقـوى. و فـيما كان الصوفية القادمون من فارس و آسيا الوسطى عامة تـأثـروا من تـعـالـيـم الـشـيـخ عـلاء الـدين السيمناني الذي أنكر الرهبانية و العزلة، و رأى أن من واجب الصوفي أن يعلم الناس و يرشدهم إلى السواء السبيل.

كـلاسيكية أو شعبية. و كان منشدو الشيخ نظام الدين أوليا يغنون موسيقى الأمـير خسرو، في غالب الأحيان، التي تتألف من موسيقى "شمال الهنـــد و إيرانية الكلاسيكية" و بعض من إبداعاته نفسه.

و في أداء السماع يحدث التنويع في كل من الموسيقى والشعر معا، مـمـا يـؤثـر تأثيرا خاصا في السامعين، فهم ينتقلون الى حالة روحية تعبر عن نـفـسـهـا فـي ايعازات ـ البكاء، والغناء، وأخيرا رقصة انجذاب صوفي. ويعطي المنشد جائزة باذن من الشيخ أو الرئيس.

و حـيـثـمـا يمارس الصوفية الجشتيون "السماع" في جنوب آسيا، تتصف أغانيهم بالقوة و السريعة لإحداث تأثير روحي عاطفي. □

النفس و النفور عن الحياة الدنيوية و ملذاتها مارسوا تعاليم الهندوسية الشاقة واضعين نصب أعينهم تحقيق النجاة للذات. الحركة الريشية هذه ازدهرت في كشمير منذ منتصف القرن الخامس عشر حيث تمكن مؤسسها الشيخ نور الدين (و هو يعرف عامة بلقب نند ريش) من جذب عامة الناس إليها. تميزت الطريقة الريشية من بين الطرق الصوفية المتعددة بخصائص و تحلت بشمائل من التقوى و الورع خلّفت تأثيرا عميقا على أذهان عامة الكشميريين. و كان من الطبيعي أن يؤدي هذان الاتجاهان المتناقضان إلى انفصال الطرق، و أن يغدو الصدام بينهما أحد مقومات النمط الاجتماعي الكشميري. □

للتصوف في كشمير اتجاهان نحو الحياة مختلفان بعضهما عن بعض. أحدهما ينعكس في العزلة و الزهد في الدنيا، الآخر في الدعوة و الإرشاد. الشيخ السيد علي الهمداني و معه كثير آخرون من الصوفية القادمين إلى كشمير، اقاموا الخانقاهات في كافة أكناف الوادي. هذه الخانقاهات لم تستخدم فقط كأماكن لأداء الصلوات، و إنما أصبحت مراكز هامة للتعليم و الإرشاد أيضا، كما أنها صارت أداة رئيسية لنشر القيم الإسلامية الروحية و الفكرية. و الصوفية بدورهم علموا الناس دروسا في الأخلاق من خلال سلوكهم الشخصي و البساطة و نزاهة الفكر و المثل العليا. الخانقاهات كانت أمكنة حيث التقى الناس كبارهم و صغارهم، أغنياؤهم و فقراؤهم، تاركين جميع الفروق الدنيوية خارج أسوارها. في كنف الخانقاهات صارت تحل الصراعات و الصدامات و التعقيدات بجميع أنواعها. الأشغال اليومية العامة و العبادات و الاستغفار أبرزت أسمى الخصائص الروحانية، و جعلت الناس يفهمون معاني الحياة السرمدية.

غالبية الصوفية من اتباع الطرق السهروردية و الكبروية احتلوا مناصب القضاء و منصب شيخ الإسلام، و كان لهم تعامل مع سياسة الحكم. لقد زاروا الأمراء و البلاطات، و أقاموا علاقات المصاهرة بينهم و بينها. و من جانب آخر فإن الصوفية من اتباع المدرسة الريشية علموا الناس دروسا في الأخوة و المحاباة، و آثروا الابتعاد عن الأنشطة الدعوية و عن الطبقات المستأثرة بالحكم و النفوذ السياسي. و لقمع شهوات

مشكلة "النفس" في الإسلام
قراءة في خطبة لعبدالقادر الجيلاني

بقلم: تشائيوات ساثا۔ آناند

إن مشكلة "النفس" مشتركة بين الاسلام و البونية، فكلتا الديانتين تذهبان إلى أنه لاكتساب معرفة ثاقبة للحق يجب أن ينقي المرء نفسه من الافكار قاطبة، و أن اكبر عائق في طريق الوصول إلى هذه الحال هو التعلق بالنفس. من هنا فإن النفس عائق رئيسي للتنور الروحي. في هذا المقال سوف أحاول أن أعرض كيف أن مشكلة النفس مشتركة بين الإسلام و البونية. و قد وجد هذا الاشتراك نظرا إلى طبيعة الإسلام القائمة على التوحيد بوجه خاص.

ولد عبد القادر الجيلاني في عام ١٠٧٧م في فارس، و كان من سلالة النبي صلى الله عليه و سلم. واتصف بالصدق والامانة منذ نعومة أظفاره، و قضى عدة أعوام في العبادة و المراقبة و في حالة فقر شديدة، كناسك يقضي أياما عديدة على التوالي دون طعام أو ملجا. و قد عاش معتزلا الناس إحدى عشرة سنة، و بذا غالب جميع الإغراءات و الشهوات الدنيوية. و أخذ في التدريس في عام ١١١٨م و كانت مواعظه تجذب إليها الناس من

من جميع هذه الشهوات، و حينذاك يمكنه ان يهتدى إلى الصراط المستقيم.

إن كل شيء ماخلا الله إنما هو مخلوق للّه. و اللّه هو دائم، و الباقون مصيرهم الفناء. و هو وحده الحق، فهو جدير بأن يعتمد عليه. و لكن ينبغي الا يؤدى ذلك إلى الجبرية. و هنا يؤكد الجيلاني على اهمية الجهد البشرى. و يسعى لإيجاد اتزان بين كلا المعتقدين، الأول أن الإنسان له سيطرة مطلقة على اعماله، و الآخر يقول إنه لاتعود عليه المسئولية، و كلها من القضاء و القدر. فيشير إلى ان العمل يخص الله بشان الخلق، و الإنسان في شؤون الجهد و السعي، الامر الذى يشار إليه في الإسلام بالثواب و العقاب.

و في سياق التاكيد على الجهد البشرى، يقول الجيلاني إنه يجب أن ياخذ الإنسان حيطة كاملة حتى لا يقضى بحمق و على عجل. بل يجب أن يسترشد بالقرآن الكريم و اعمال نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم. وإذا واجهته أوضاع مريبة فينبغي أن يمتنع عن إدلاء راى بشأنهم تنم عن انحيازه او ميوله الذاتية او تعلقه. إن الصبر ميزة جد مهمة، و أن الإنسان لم تتهيا له معرفة كل شئ. و إذا عرف الإنسان قصوره فإنه من رجاحة عقله ان يكون متواضعا، و لا ياخذه اعتزاز بالإثم حتى يسير على طريق الحق.

و إذا حقق الإنسان حالة التقوى فإنه يقترب من منزلة الولاية. و في هذه المنزله يصبح الإنسان معارضا لعواطفه، و يطيع أحكام الله بصورة

المسلمين و غيرهم. فكان في النهار يلقي الدروس في تفسير معاني القرآن الكريم، و اصول الشريعة الإسلامية، و يفتي في اسئلة شرعية، و يقوم باعمال الخير و نكران الذات. و كان يمضي ليله في عبادة الله و دعائه.

و قد صادف ذلك زمن احتدام النزاع بين شارحي الشريعة و الطريقة (التصوف)، و تكمن اهمية الجيلاني في قدرته على إيجاد توزان بين الطرفين. و كتابه "فتوح الغيب" كتاب مهم حول التصوف. و يتضمن هذا الكتاب ثمانين خطبة تشتمل على تعاليمه حول الروحانية. وفي الخطبة العاشرة منها يبحث مشكلة تعلق الإنسان بالنفس. فهو يبدا هذه الخطبة بحديثه عن الله و عن النفس الإنسانية كليهما.

كتب : "إنما هو الله، و نفسك وانت المخاطب، و النفس ضد الله و عدوه، و الأشياء كلها تابعة لله، و النفس لله خلقا و ملكا، وللنفس ادعاء و تمنى و شهوة ولذة بملابستها. فاذا وافقت الحق عزوجل في مخالفة النفس و عداوتها فكنت لله خصما على نفسك".

إن الجانب الممتع الذي اشار إليه الجيلاني هو انه من الواجب ان يستسلم الإنسان بكليته لمرضاة الله، و أن يطيعه، و حين تتحقق طاعة صادقة خالية من الأنا، و نكران الذات، تنشأ صداقة بين الله والإنسان. و في الإسلام نجد ذلك في الصوفية الذين يعرفون باولياء الله.

إن طريق الله هو طريق الحق، و إن من يجري وراء الرغبات الدنيوية يضل عن هذا الطريق، و لا يستطيع أن يصل إلى الله إلّا إذا نبذ (انا)ه أو نفسه. ويجب ان يجاهد الإنسان دائما نفسه ضد التعلق بشيء أو التبعية و الخوف و الاشتهاء. و لايكسب التقوى إلا إذا حرر الإنسان نفسه

مساهمة الشعراء الصوفية
في اللغة و الأدب و الثقافة البنجابية

بقلم: هارنام سينغ شان

إن مساهمة الشعراء الصوفية في اللغة البنجابية و ادبها و حضارتها ليست عميقة فحسب، بل واسعة و متنوعة ايضا. و إن أغانيهم الصوفية بوجه خاص، موضع اعتزاز للبنجاب كلها. و هي تشكل تراثا مشتركا و غاليا لكافة مواطني البنجاب. و هذه الأغاني "أقوال حلوة لتلك الأرواح التي تفانت في الحب".

إن العواطف الغنائية لهؤلاء السعداء من الناس ولدت اتجاها شعريا واضحا تسمى "صوفي كافيا- دهارا" (اتجاه القصص الصوفي)، و له تاريخ ادبي طويل. و قد ولد هذا الإتجاه في بنجاب عقب الفتح الإسلامي و قدوم دعاة الإسلام إليها، و كان بعضهم يملكون نزعة صوفية. ابتدأ هذا الاتجاه المهم على يد الشيخ فريد الدين جنج شكر خلال القرن الثالث عشر الميلادى، و تطور على أيدى الشعراء من أمثال شاه حسين، و سلطان باهو، و بولهي شاه، و سيد علي حيدر، و فرد فقير، و هاشم شاه، و مولوى غلام

كـامـلـة. و هناك نوعان من الطاعة. النوع الأول يتمثل في أتباع تعاليم الله كـمـا جـاءت في الأحكام الدينية، و يعني ذلك أنه يمكن أن ياخذ الإنسان ما يـسـد جـوعه، ويقيم أوده، من العالم ما يعتبره حقه العادل، و لكن ينبغي أن يـمـتـنع عن الانغماس في المسرات الدنيوية. و في الوقت ذاته يجب أن يـقـوم بـأداء واجـبـه. و النوع الثاني من الطاعة هو العمل على أحكام الله الـخـفـية. و هنا يسمح للانسان أن ياتي بكل ما هو جائز له، و لكنه مع ذلك يمتنع عن المبادرة البشرية، و يترقب أمر الله. و أخيرا، ليس هناك أى أمر خـفـي إلاّ و هـو عـمـل من أعـمـال الله. وهذا النوع يستلزم حالة استسلام و فـنـاء كـامـل. و لـكـى يـبـلـغ الإنسان هذه المنزلة الأخيرة يجب عليه في الـمـقام الأول أن يحقق تحولا خلقيا للروح عن طريق إخماد الرغبات كلها، ثـم يحصل على ذهول فكري، حيث يتلاشى كل شيء بتركيز فكره على الله، عن طـريـق الادراك والـفـكـر والـعـمـل، وبه يتيسر الوصول إلى مقام الفناء الأعـلـى، حيث يغيب عن ذهنه حتى الشعور بهذا الظفر، و ينقطع كل فكر يـلازم هـذاالشعور، و كل مايبقى هو الجوهر الإلهي فحسب. و تحقيقا لهذه الـطاعة المطلقة الأخيرة لله عزوجل يجب أن يحرر الإنسان نفسه من أى رغـبـة وغـايـة و اتـكال، و يتحرر تماما من النفس. فيجب أن يصبح المرء بـمـثـابـة وليد حديث العهد بالولادة، أو مريض فاقد الوعي، أو جثة لا حياة فيها، أى لا يخطر بباله أى فكر للنفس. و إن هذه الظاهرة في الإسلام توفر فرصة تفاهم بين الديانات و بخاصة بين البونية و الإسلام.

❑

خاص، مما يسر للبنجابيين أن يفهموا محتوياته التصوف، و يدركوا معانيه. إن مساهمة الصوفية و شعراء البنجاب لم تكن مقصورة على التراث اللغوي و الأدبي و الحضارى للبنجاب، بل اعتبروا أنفسهم بالفعل أبناء أرضها. ☐

رسـول، و سـيـد مـيـران شاه، و خواجه غلام فريد. إن هذا الاتجاه الليبرالي و سـيـاسـتـه الـقائمة على تبادل الأخذ و العطاء كان لـه اثر بعيد المدى في سـجلات الـتـاريـخ الأدبي و الـثقافي و الديني للبنجاب. كما استوعب فيه جوهر الفكر الفيدى و السيخي، و اثر بدوره على العمل و الفكر.

إن تـا ثـير هذا الاتجاه في اللغة البنجابية وآدابها كان خطيرا. و قد تـأثـر بـه شـعـراء العصر الحديث مثل بهائي فير سينغ، ابو الأدب البنجابي الـحـديـث. لـقد تبنى هؤلاء الصوفية الشعراء لغة عامة البنجابيين للتعبير عن رؤاهـم، و بلّغـوا رسـالـتـهم بصورة مباشرة و مؤثرة. و يرجع إلى هولاء الشعراء انفسهم فضل إدخال عناصر اساطير الحب المعروفة للبنجاب فى الشعر الصوفي. و بين شعراء البنجاب الصوفية اللاحقين، كان للسيد غلام رسول و سيد كرم علي شاه، ويتيم شاه، مساهمة كبيرة في الشعر الصوفي.

و حـق لـلـبـنـجـاب ان تـفـتـخـر بـأن هـذه الـتـقـالـيـد الأخـلاقـيـة و الـروحـيـة و الأدبية العظيمة قد ولدت على أرضها، و التي تمتد على مدة تـسـعـة قـرون. و إن هذا التقليد السامي قد تسبب في نشوء الكتابة الأدبية فـي الـبـنـجـاب، كـما قام بتطوير و إثراء تراثها عبر هذه الفترات الطويلة للتاريخ.

قـام هؤلاء الصوفية بتطوير لغة مشتركة مركبة أصبحت فيما بعد اداتـهـم المثلى للتعبير عن فكرهم و رسالتهم و إبلاغها إلى البنجابيين أية كـانـت مـنـطـقـتـهـم او ديـانتهم. و استعاروا الصور و التشابيه التي كانوا يـحـتـاجـون إلـيها من حياة البنجاب اليومية و من المناطق الريفية بوجه

عناصر التركيب الحضارى في الأعمال الأدبية الصوفية لملا داؤد و عثمان

بقلم: سافيترى تشاندرا شوبها

إن الطرق الصوفية التي دخلت شبه القارة الهندية في مطلع القرن الحادى عشر الميلادى انتشرت في طول شمال شبه القارة الهندية وعرضها، و في الجزء الجنوبي منها أيضاً، مع نهاية القرن الرابع عشر الميلادى. و خلال هذه الفترة توفرت للصوفية فرص عديدة للتعامل مع الهندوس. شد كثيرمن الناس الرحال الى زواياهم أو الى قبب الصوفية القديسين متبركين بها. و ذلك لما ذاع صيتهم أنهم من البررة الطاهرين الذين يمكنهم أن يأتوا بالخوارق، و أن يشفوا المرضى، كما التقى الصوفية بعديد من اليوغانيين اليانيين، و الناسكين، و العازفين عن الدنيا من أتباع الديانات المختلفة. و كانت الأغاني البهاكتية التي تطري رادها (Radha) و كرشنا (Krishna) تنشد في مجالس سماع الصوفية. و كان بعضهم، مثل بابا كنج فريد شكر، يعرفون اللغات المحلية، و أخذوا يكتبون بها. و أكثر هذه الاعمال و أسبقها إنما توجد في اللغة الهندية. و من أوائل هذه الاعمال التي وصلت إلينا تشاندايان (Chandayan) الذي كتبه ملا داؤد

أو "الـجورو"، لسلوك هذا الطريق. و من أهم الظواهر التي قدمها الشعراء الـصـوفـية هي رؤية مارجيا (Marjia)، و تعني هذه أن الطالب يتخلى عن جـمـيـع رغائب الدنيا، ويسلك الطريق الذى أشار إليه مرشده، فيحرز حياة جـديدة، و يـتـأهـل لـلـسـلـوك في طريق الحب. إن الصوفية الذين قرضوا الأشـعـار باللغة الهندية يحاولون تركيب المعتقدات الهندوكية و الإسلامية و مزجها، و بخاصة المبادئ اليوغية و البهاكتية مع المبادئ الصوفية.

❑

بـين عـامـي ٨٠ ـ ١٣٧٩. و كان ملا داؤد صوفيا و خليفة للشيخ زين الدين ابن أخـت الـشـيـخ نـصير الدين جراغ دهلي. كان "تشاندا يان" يقرأ حتى على مـنـابـر الـجـوامـع يوم الجمعة، و كان له تأثير آخاذ على السامعين. و كان الإمـام يـقـول إنه اختار ذلك لهذا اليوم بما "انه كله حقيقة سماوية، و أنه جدير أن يعتبر تفسيرا لبعض آى من القرآن الكريم".

كـان الـصوفية يؤكدون على تلك المظاهر الخاصة بالكائن الأسمى الـتـي كانت مقبولة و معروفة لدى غالبية الناس، من الهندوس و المسلمين على حد سواء.

كـان كـل من مـلا داؤد و الـشـيـخ عـثمان مطلعين على المعتقدات و الـمـمـارسـات الـهـندوكية إلى حد ملحوظ، فملا داؤد يشير إلى الفيدات الأربـعـة بـأسـمـائـهـا، كمايشير إلى كل من راما و كرشنا. إن قصص راما (Rama) و سـيـتـا (Sita) و هـانـومـان (Hanuman) انتقلت إلى اساطير الـصـوفـيـة، و اسـتـخـدمـهـا مـلـك مـحمد جائسي في عمله "بادمافات" و الأعـمال الأخرى. و كذلك يشير إلى مبادئ و معتقدات هندوكية مختلفة. و يبدو الشيخ عثمان في عمله "تشيترافالي" (Chitravali) الذى كتبه في بداية القرن السابع عشر الميلادى، مطلعا على أساطير راما و كرشنا، كما يـشـيـر إلـى قـصـة المهابهارتا أيضا. كما يشير ملا داؤد في مواضع عديدة الـى المعابد المخصصة لعبادة شيفا (Shiva). و كان الصوفية بأجمعهم، بـمـا فـيـهـم ملا داؤد و عثمان، يؤكدون على أن طريق الحب أفضل من كل شـيء فـي هـذا الـعـالـم. و كـانـوا يـرون أنـه لا بـد من إرشـاد "الـمـرشـد"

تأثير "البابا فريد" فى البنجاب

بقلم: غور تشاران سينغ

منذ قديم الزمان، عرف مواطنو ولاية البنجاب بنظرتهم المتنورة و المتحررة تجاه الحياة. كما وجدت محافظة اقل فيما يخص النظام الطبقي أيضا فى الولاية المذكورة. فقد شهدت أمثلة كثيرة لتداخل الطبقات، و تبادل المهن بصورة حرة بين المواطنين. و قلما كان الناس يهتمون بالقيام بالطقوس الدينية. و كانت توجد فجوة حضارية و اجتماعية بين المحافظين و العناصر غير المحافظة للحضارة المركبة في البنجاب. و في سياق هذه الخلفية، سوف نتحدث عن الأثر العميق الذي مارسه بعض الصوفية، وبخاصة الشيخ بابا فريد كنج شكر، في لغة البنجاب و حضارتها.

قام الصوفية، مثل بابا فريد، بنشر مثل الحب و السلام. استوعب التصوف في الهند بعض القيم الهندوسية التي لم تكن معارضة للإسلام، فقام بالدعوة إلى التسامح تجاه الديانات الأخرى، و كان غير المسلمين يزورون هذه المراكز الصوفية بأعداد كبيرة. و كان أغلب هؤلاء الزوار من المعدمين، و الملهوفين الذين كانوا يبحثون عن المعونة والتشجيع في

تـقليد الصداقة القائمة بين الهندوس و السيخ و المسلمين، الذى تركه بابا فـريد لـلأخـلاف، لـم يـمت بموت الأساتذة السيخ، بل ما زال قائما إلى أيام الـمـهـاراجـا رانجيت سينغ (Maharaja Ranjit Singh) الذي كان يحترم جـمـيع الناس، و يعهد إليهم بالمسؤليات المختلفة. و في أيامنا هذه، يبذل الـسـيـخ و الهندوس من البنجاب الإحترام و القداسة لبابا فريد كما يبذلون لـلأساتـذة الآخـرين. و يتم انعقاد مهرجان خاص ببابا فريد، ويستمر ثلاثة أيـام، فـي فـريـد كـوت (Faridkot)، ويسمى "بابا فريد آجمان بربب" حيث يـحـتـشـد فـيـه الآف من الـنـاس لتقديم الاجلال له. إن (بابا فريد) نوع من الـجـسر الحضاري لا بين قطاعات مختلفة للناس في البنجاب فحسب، بل رابـطة حيوية بين الهند و باكستان. إن المرحلة الأولى للتصوف سبقت إلى تـحـقـيـق تطورات ممتعة اكتسبت أشكالا منظمة تحت اشراف المرشدين الـسـيـخ، مـنـها استخدام اللغات المحلية للاتصال الشفهي مع المواطنين الـمـحـلـيين. إن تأثير (بابا فريد) في اللغة البنجابية و أدبها واسع و عميق مـثـل أثـره العميق في حياة البنجاب و منهج حياتها. و الـحق أنه أبو الأدب البنجابي.

❑

غمار الكرب التي كانوا يعانون منها. كان الصوفية يعيشون بمنأى من السياسة. كما لم يكن إدخال غير المسلمين في الإسلام جزءا من رسالة الصوفية الجشتيين. إن نظرة الصوفية تجاه الهندوس و ديانتهم كانت قائمة على توافق و تفاهم ودي. و من هنا سعى الصوفية و الأساتذة السيخ لخلق حضارة مشتركة مع أنهم كانوا ينتمون إلى عقائد دينية مختلفة. فالصوفية المسلمون قضوا على العراقيل الاجتماعية و الفكرية و اللغوية بين مختلف المجموعات الحضارية، وساعدوا على تنمية وجهة نظر حضارية مشتركة. و كانت زواياهم مراكز حقيقية للتركيب الحضاري، حيث كان يتم تبادل الآراء بصورة حرة، و تطورت فيها لغة مشتركة.

دعا (جورو نانك) إلى مبادئ التسامح العالمي و الأخوة البشرية. و التقى بالشيخ ابراهيم ليجمع التراتيل التي جمعت بعد في "جورو جرانت صاحب" (Guru Granth Sahib). و علاوة على دعوته إلى الأخوة العالمية، و خدمة بني الإنسان، و احترام الحياة الإنسانية، كان هناك سبب آخر لجمع تراتيل "بابا فريد"، و هو استعماله للغة البنجابية. و تأسيا بالصوفية دعا (جورو نانك) أيضا إلى أن الجوهر الحق للديانة هو حب الإنسانية، و خدمة الناس.

إن التأثير العميق لبابا فريد في البنجاب تشي به أيضا العلاقات الودية التي كانت تربط بين الهندوس و السيخ و المسلمين إبان حكم المغول المبكر. فقد تطوع كثير من المسلمين للقتال في صف جورو جوبيند سنغ (Guru Govind Singh) ضد الحكام المغول اللاحقين. و إن

رمز الطيور في شعر الشيخ فريد

بقلم: مان موهان سينغ

إن الشعر الذي قرضه القديسون قبل غورو نانك، لم يستخدم فيه احد رموز الطير، و الصور الخيالية، بصورة اكثر قوة و إثارة للعواطف، كما فعل الشيخ فريد. إن تراتيل غورو نانك أيضا تعكس تفاهم شخص محب للطبيعة شغف حبا بحياة الطيور. استخدم الشيخ فريد الطيور و معظمها رمزية و ميثولوجية. لم يكن الانجليز أول من أولوا الاهتمام لحياة الطيور في الهند، بل نجد قبلهم بزمن كبير أن الملك بابر وصف الطيور في كتابه (بابرنامه) و قام برسمها أيضا.

إن شعر الشيخ فريد المقدس الذى يوجد في "جرانت صاحب" (Granth Sahib) يشتمل على واحد وعشرين موضعا اشار فيه إلى الطير بوجه عام أو خاص. و هناك ستة أنواع من الطيور التي ورد ذكرها بكثرة في شعره. و الموضوع الذى يغلب على شعره هو الانتقال و التحلل و الممات. فهو يشبه الحياة الفانية بالطير المهاجر الذى لامناى له من الفناء، و المجد البشرى لا بد أن يزول.

وقدم حياة "البجع" رمزا لحياة الإنسان التي تنزلق عبر غدير الوجود، و إن مصيرها الفناء، و كما أن ريش "البجع" الصافي مثل الجليد الأبيض يمتزج بالغبار، كذلك الذين انغمسوا في شهوات الدنيا يخرجون منها مكرهين، و يرجعون إلى التراب. و إن مظلة الموت الواسعة تظلل كل شخص سواء كانت منزلته رفيعة أو وضيعة.

و الغراب، الذى تم تصويره من أكلة اللحوم، هو الآخر يلقي الضوء على سرعة زوال الحياة. العيون التي فقدت نورها لا تزال في انتظار، و الجسم في حال التفسح لا يزال يكن الشوق إلى الله جل و علا، و بهذا تم الكشف عن عبث الأماني البشرية في رمزية شعرية مؤثرة.

و بالجملة إن دراسة صور الطيور في شعر الشيخ فريد تأسر الإنسان، و تبلغ منه كل مبلغ. و بالرغم من أنه لم يكن عالما بالطيور، مع ذلك وصف الطيور، و ذكر أساطيرها في شعره بصورة دقيقة رائعة.

❑

إنـه يـرى الطير الذي هو رمز للحياة، مرحلة عابرة في حديقة هذا الـعـالـم. إن طـبـول الـفـنـاء تـدق في مكان بعيد فيجب أن يستعدوا لنهاية الـرحلة اى الموت. إنه يشبه طيرا منفرداً يعيش حياة الحرمان الموحشة، ومـع ذلـك فـهي غارقة في الاعمال و الرغبات الدنيوية، التي لاينـجو منها إلا من عصمه الله جل و علا.

يـصـف الشيخ فريد في شعره بعض الطيور، كالكركيى (Cranes)، كـرمـوز لـغرور الإنسان وشهواته، الذى يهلكه الصقر في نضال مرير للوجود و الـبـقـاء. كـما يذكر طيورا أخرى مثل البلشونات البيضاء (Earets)، التي تتظاهر بأنها بجعات (Swans) و تحاكيها مما يسبب لها الهلاك. و قد شبه بـهـاالانـسـان و ذلك انه هو الآخر يقع في الغرور و الخيلاء. و يشير في شعره إلـى الـطـائـر مـايـا (Maya)، ـ أخدوعة ـ الذى ينم عن عبث جهود الإنسان أو عن عالم التظاهر الروحي الزائف. إن متصوفا غيره لم يستخدم تشابيه الـطيور بمثل هذه البراعة الشعرية المؤثرة. فبعض الطيور رموز للعظمة الـهـائـلـة، و الأخـرى حـقـيـرة وضيعة، و هما ترمزان إلى مظاهر المهابة و الـسـخـافـة لـلإنـسان. و كذلك نلاحظ انه فوق الحقائق الفيسيولوجية قد ذكـرت الـطـيـور فـي إطار كونى واسع للخالق جل وعلا، الذى مايزال يحدث التغيير في جميع الاحياء سواء كان طيرا أو إنسانا.

و كـذلـك، تـطـويـرا لـرمـزيـتـه الروحية، وصف الشيخ فريد صرخة "كويل" و نواح "بابيها في بيرها" بوصفها نواحا و عويلا لروح الإنسان، التي افترقت عن الروح السماوية.

مولانا آزاد و مولانا جلال الدين البلخي:
دراسة مقارنة

بقلم: محمد صديق سيلاني

إن مولانا آزاد، مثل مولانا جلال الدين محمد البلخي، و سيد جمال الدين الافغاني، و العلامة إقبال، و الباحثين و الفلاسفة المعروفين الآخرين للعالم لا يمكن أن يقال عنهم إنهم ينتمون إلى ديانة، أو ملة دون غيرها، و ما ذلك إلاّ لأن وجهات نظره و كتاباته، مثل كتابات و وجهات نظرالآخرين، تحظى باعجاب و قبول عالمي.

كان محي الدين المعروف بمولانا آزاد نجل مولانا خير الدين، سليل الشيخ جمال الدين الدهلوى، من الأسرة التي عكف أفرادها على خدمة الدين كباحثين دينيين. هاجر اسلافه إلى الهند من هرات خلال حكم الملك المغولي بابر. ثم غادرت أسرة مولانا آزاد إلى مكة المكرمة في عام ١٨٥٧م، حيث ألف فيها مولانا خير الدين كتابا باللغة العربية في عشرة مجلدات، و ذاع صيته في العالم الاسلامي، و كانت ولادة مولانا آزاد في عام ١٨٨٨ م.



الإنسان الكامل في سياق الثقافة العالمية

بقلم: ماريتاستيبا نيانتس

عاش اتجاهان اثنان جنبا إلى جنب في هذا العالم، وهما يتمثلان في النمط الاجتماعي المعياري والنمط الفردى الصوفى المعيارى فالنمط الأول يتلازم التسليم بالعالم و الإقرار بالحياة، و هو يقبل العالم المتواجد كأنه مقدر و مقضى به من الله تعالى، و يكافح لأجل الحفاظ به و ذلك عن طريق التقيد الصارم بالمبادئ و الأحكام و التوجيهات التي لقيت القبول في المجتمع. وجد هذا النمط المعياري في الهند عن طريق الالتزام بالقوانين التي تحتوى عليها الكتب الهندية المقدسة. و كذلك يوجد نمط معياري في العالم الإسلامي أيضا، حيث يتم تنظيم الحياة في ضوء الشريعة. ففي النمط الاجتماعي المعيارى يتم توجيه الإتجاه النشط تجاه الحياة لتحسين بيئة الإنسان على المستوى الاجتماعى، و هذا الإتجاه النشط يمكن أن يعتبر متفائلا بما أنها فرصة للحصول على نظام عالمي مثالي. أما النمط الفردى الصوفي فقد تأثر في صياغته بالأوضاع التي تحث على التخلى عن أمل النجاة عن الألم و الاثم و الظلم، وبذا يكون الإنسان مستعدا لان ينظر للنجاة و المثل بعيدا عن محيطه، و يوجه

كـان مـولانـا آزاد زعيما سياسيا كبيرا لشبه القارة الهندية، وخاض حـربـا ضـد الامـبرالية الإنجليزية لأجل تـحرير الـهند، و زج في السجن ست مـرات. و كـان فـكـره مـمـاثـلا لـفـكر المهماتما غاندى و نهرو. و كان ثوريا مناصرا للفيدرالية، و كان يعتقد في كفاح الأفراد لرفع مستوى المجتمع.

و قـام بإنعاش و إصلاح الفكر الديني للمسلمين، وجاهد ضد الضيق الـفـكـري الذى أصيبوا به، و ذلك أنه يشكل العراقيل الرئيسية في تقدم أى شـعـب من الـشـعـوب. فـقـد كـتب: "الذين لا يتبعون هدى المنطق و العقل بأنفسهم، إنما ينكرون الحق". و كان يؤمن بأن إغلاق الفكر يؤدى إلى إيمان أعمى، و هذا بدوره يتسبب في ضلال الأفراد.

يـقـول آزاد إن الإنـسـان أفضل مخلوق بين خلائق الله عزوجل، وهو يحمل رسالته في هذا العالم. كان كل من مولانا جلال الدين البلخي و مولانا آزاد يـؤكـدان عـلـى أن الـديـانـات كـلـهـا مـثـل أشعة الشمس، و أنه توجد الـخـلافـات فـي الممارسات الدينية فقط، و ذلك أن الهدف الذي ترمي إليه الـديـانـات كلها في نهاية المطاف سواء. يقول آزاد إن الحق المطلق لايدرك عن طـريـق الـمـعرفة أو المنطق و لكن بنفاذ البصيرة. و إن فلسفته تضع الـتـوكـيـد عـلـى "تـقـيـيم الذات" أو "معرفة الذات". و كان يعجبه الشعر و الـمـوسـيـقـى. و كان يرى كلا منهما وسيلة من وسائل الحصول على نقاء العواطف و التخلي عن التنسك الزائف، و الأنانية.

و قـد نـقـلـت عـدة من كـتـابـات مولانا آزاد مثل "ترجمان القرآن"، و"غبارخاطر"، و خطب مولاناآزاد، إلى لغة البشتو. □

إلـى اخـتيار نمط سلوكي صوفي. إن نمط الكمال الذاتي الفردى يعتبر الآن مـقوما لامندوحة عنه في عملية التحول الاجتماعي. إن المـجتمع لن يتسم بـالـكـمـال بـدون كـمال أفراده، والكمال الفردي لا يمكن فصله عن الكمال الاجـتـمـاعـي. إن مـا تـحـتـاج إلـيه البشرية في الآونة الراهنة، ليست هي مـعـارضـة التقاليد المـختلفة، و لكن بذل جهود مكثفة للاستفادة من الثروة الـروحـيـة بأكملها التي اجتمعت عبر التاريخ. و من هنا فإن الـحاجة ماسة إلـى أسـلـوب مـنـطـقـي يـحـرر الـفـكر الإنساني مما يجعله يفقد أصالته و شـخـصـيـتـه، و يـؤهـلـه ليدرك و يستغل معتقدات مختلفة حتى تضمن التنمية الإبداعية.

❑

جهوده إلى الاكتمال الذاتي حتى يكون اقرب إلى الذات المطلقة. و من هنا يـصـل المرء إلى الاعتزال عن هذا العالم. إن الديانة البونية و بهاغواد غيتا تذهبان إلى هذا الطريق للتنسك و البحث الصوفي.

و فـي الـحـضـارة الإسلامية، يتضح أن قدوة الإنسان الكامل هو من يـكـون مـنـسـجـمـا تـمـامـا مـع مبادئ الشريعة، و هو الإنسان الكامل لدى الـصـوفية. يعتبر الإنسان الشكل الاعلى للمظهر الإلهي. و يشبهه ابن عربي "بموضع الفص من الخاتم المنقوش. فهو رمز و علامة نقشت على الخاتم لـيتم به حفظ خزانة الله". و يسمى الإنسان ممثل الله حيث يقوم الإنسان بـحـفـظ خـلائـقـه. و يـستشهد الصوفية بالقرآن ليثبتوا ان قدر للإنسان أن يـكون وعاء الإله. و يجب أن يسعى الإنسان لإحراز الكمال، و إن قلبه بمثابة الـمـرآة الـتـي يـبـدو فـيها انعكاس الاله. ويجب ان تجلى هذه المرآة حتى يـتـطـابق الانعكاس بما ينعكس عليها. و إن جوهر وجود الانسان يتمثل في الـقـيـام بـهـذا الواجب الأسمى، و يعني ذلك أن يسعى بصورة دائمة لإحراز الـكـمـال الـذاتي. و إن إحراز الكمال، في البونية و الصوفية كلتيهما، يبدأ من مـبـدأ الـتـقـيـد بالمبادئ العامة للأخلاق الإنسانية و السعي المتواصل لـلاكـتـمـال الـذاتي، و البحث المضني عن الحق، و الإقرار الواقعي بالحياة كعملية للتحول الدائم.

ومـع انـتـشـار العقلانية و العملية (Pragmatism) في العالم، فقد جـعـلـت مـعـطيات العلم و التكنولوجيا نطاق نفوذ الإنسان يمتد إلى حدود الـكـون، و هـنـا نشأت رغبة في اللاعقلانية و التصوف، و بدأ الناس يميلون

الشعر الصوفي في الأودهية

بقلم: رام سينغ تومار

يتحدث الناس باللهجة الاودهية (Avadhi) في المناطق الشرقية للهند، اى ولايتي اترابراديش و بيهار، أما براج بهاشا (Braj Bhasha) فكانت لغة الشعر. إذ بها ألفت مؤلفات ادبية ممتازة، ولكن حلت محلها براج بهاشا بعد زمن، حتى في منطقة أودهـ (Avadh) نفسها. إن الفلسفة الصوفية تحتل مكانة ذات أهمية في المجال الثقافي، فقد قام الصوفية بنشر رؤى الجمال و الحب الروحي و الأرضي والأخوة العالمية في الشعر الصوفي الرائع. و من الشعراء الصوفية البارزين الذين نظموا القريض في الأودهية داؤد، و كتبون (قطبن)، و ملك محمد جائسي، و مانجهان وغيرهم كثيرون. و مثل القديسين و الشعراء الصوفية الكبار ساهم هؤلاء الصوفية مساهمة رائعة في بناء حضارة عامة. إن فنهم و مراقبتهم يتجاوزان الحدود الجغرافية، و يساعدان على بناء حضارة مركبة.

إن التصوف يهدف إلى الاتحاد بالكائن الأسمى، و الحب هو الطريق المؤدى إلى ذلك. إن المرء يغرق بصورة كاملة في الجمال الإلهي و بذلك

الـوصـال بـمن يحبون، و هو في الواقع يرمز إلى وصال المرء بالله أو وصال العابد بمن يعبده، بعد اجتيازهم ابتلاءات و محناً عديدة في العالم المادي. و حـيـنـمـا يـتـهـيـأ لـلـمحب الوصال مع حبيبته يرى فيها عالما بأسره. إن مـعـالـجـة الـمـضـامين في الشعر الصوفي تكون رمزية دائما. إن الجمال الإنـسـانـي لـيـس إلا ومـضة للجمال الإلهي. وهذا المزج الناجح بين الشعر و الفلسفة لا يوجد له نظير.

إن مـلـحـمـة "بـادمـافـات" الـتـي دبجها يراع جائسي تحتوي على غـمـوض رائـع بالإضافة إلى تأثير عاطفي عميق. فقد خالط بين الأسلوب الـفـارسي و الحضارة الهندية، و بمنظوره المتنوع وتسامحه، قرض رسالة لـلحب و الأخوة. و لو وجه إليه السؤال عما إذا كان نظم هذه الملحمة من وجـهـة نـظـر الـمـسـلـمـين أو من مـنـطـلـق مـعـالجة الهندوس، لكان قد أجـاب:"إنـنـي لا أرى اخـتـلافا"، و ذلك إنه كان صوفيا حقيقيا و أحد أتباع ديانة الإنسان.

□

يـفـقـد ذاتـه. إنـه يـتـجـاوز الوجود المادى، و يحصل على النشوة و الوجد، و يـصبح قلبه نقيا، بمعزل من الآثام و الأهواء و الرغبة في الانتقام. و هذه الـحـال هي ما تسمى "الفناء"، و عن طريق الفناء بالذات يحقق المرء حب الإله المطلق و الاتحاد مع الله.

إن مـوضوع الحب هذا قد اختاره الشعراء الصوفية عبر العالم كله، كـمـا عـبـر عـنه الصوفية الشعراء للأودهية أيضا. فقد اختاروا فولكلورات شـعـبـيـة، و قـصة حب عادية يسهل إدخال التغيير فيها، و حتى يمكن لهم الوصول إلى الناس و الاتصال بهم، و نشر رسالتهم فيهم.

فـكـتـب مـولانـا داؤد تـشانـدايان (Chandayan)، قصة حب شعبية لـشـانـدا (Chanda)، و قرض كوتبون (قطبن) مريجافاتي (Marigavati)، و مانجهان كتب مادهو مالتي (Madhumalti)، و ملك محمد جائسى كتب بادمافات (Patdmavat) و هي تعد من الأدب الكلاسيكي. و قد صوروا كلهم الـبـطـلات نـساء جميلات عفيفات، و ذلك انهم كانوا يريدون أن يعرضوا أن الـجـمـال الـبـاطـنـي يـتـبدى في الجمال الخارجي، و حيثما يوجد الجمال الـحـقـيـقي يوجد هناك الإله. إن جمال هولاء البطلات يرمز إلى النور الذى يـشرق من الإلـه. وقـد أسـهـبـوا في وصف هذا الجمال إسهابا طويلا، و كل عضد من الجسد يرمز إلى بعض ظواهر الطبيعة، التي هي مجلى الجمال الإلهي.

وهـذا الـجـمـال يـجـذب انـتـبـاه عديد من المحبين الذين يتصفون بـالـجـمـال و الشجاعة، و يغالبون عراقيل و صعوبات لاتحصى ليتحقق لهم

اعتبار القرآن الكريم كلام الله:
أبو الكلام آزاد و مسألة خلق القرآن

بقلم: روديريك فاسيي

إن المادة التاسعة للإيمان في الوصية التي تعزى إلى أبي حنيفة - رحمه الله - تقول: "نحن نعتقد أن القرآن كلام الله غيرالمخلوق. أوحاه و أنزله من السماء. إنه ليس مثله و لا مغايرا عنه، و يمكن أن يسمى القرآن الكريم على نحو أفضل صفة من صفاته. و يمكن نسخه و تلاوته و حفظه عن ظهر القلب، بدون أن يتمثل هو في شكل من هذه الأشكال". بعد أن قرأ إمام مسجدنا هذه المادة تماما، أدار إلى وجهه و هو يقول إن هذه النقطة على الأقل لم تزل منذ وقت طويل موضع جدال فيما بين المسلمين. و إن مولانا أبا الكلام آزاد أيضا كتب في الجريدة الأسبوعية "البلاغ" التي كان يرأس تحريرها مقالا حول الخلافات العقائدية بخصوص طبيعة القرآن الكريم.

كان المعتزلة يعتقدون أن القرآن مخلوق، وقد حاولوا إقناع الخليفة العباسي المأمون بقبول هذه الرؤية. وذهب باحث مكي يدعى عبد العزيز بن

بـواقعه الهيكلي، و نظام الكلمات، و الحروف التي صدرت من لسان الوحي. امـا الـدرس الـحـقـيـقي الذي يجب أن يؤخذ من هذا النزاع هو أن العلماء الـحـقـيـقـيين مـا انـفـكوا يأمرون المسلمين بالعمل على ما كان صوابا، و ينهونهم عن الإقدام على ما كان خاطئا في ضوء القرآن و السنة:

وكـل مـا يـمـكننا أن نقول عن صلة القرآن بكلام الله هو ما قد قيل عن صـلـة كـلام الـلـه بالله عز و جل نفسه، و هو وفق العقيدة الصحيحة. " ليس هو و لا غير." □

يـحـيـى الـكنانى إلى بغداد، و خلال جدل مع معتزل شهير بشر بن غياث في ماريسى، دافع عن عقيدته بأن القرآن غير مخلوق. و القاضي الشهير أحمد بن حـنـبـل أيـضا دافع عن هذه العقيدة. و قام علي بن إسماعيل الأشعرى، و كـان مـعتزليا في الماضي، بصياغة عقيدة المسلمين بصورة تتمكن من هـزيمة المعتزلة. يتفق علماء الدين على أن كلام الله لا يتكون من الحروف أو الأصـوات. و أبـان الـشيخ أبوبكر الشبلي معنى اسم الله تعالى "القديم" بـأن جـوهـر الله عزوجل لا حد له، و كلماته توجد بمغنى عن الحروف. و قد أكـد ابن عـربـي أيضا على هذه العقيدة مضيفا إليها أن كلام الله يعبر عن نـفـسـه بـدون الـلـجـوء إلى أدوات الـخطاب، مثل تلك التي يملكها الإنسان. وفـيـما يخص النسخ المكتوبة، والـحبر، والورق، والـخط، فهي مخلوقة بما أنـهـا من إنـتـاج الإنـسان، بيد أن كلام الله يبقى غير مـخلوق. أما المعتزلة فـيـعـتقدون أن القرآن شئ، والله جل و علا ـ خالق كل شيء، فليس القرآن إلا مـخـلـوقـا. أمـا الـكـنـاني فقد قرر أن القرآن كلام الله، و كلام الله غير مـخلوق، فالقرآن أيضا غير مخلوق. كان المعتزلة يتحدثون عن المصحف، بـيـنـما كان معارضوهم يتصورون القرآن الكريم رسالة أوحيت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.

إن آزاد لـم يـعر اعتناء للأدلة التي قدمها الأشاعرة و الإمام الغزالي، و طـالب بقبول عقائد "السلف الصالح" من غير تردد أو مناقشة. وقد انتقد الـمـعـتـزلـه مـتـهما إياهم أنهم كانوا السبب لوقوع المسلمين في الخطأ و الـفـسـاد. و قـال إن صفة غير المخلوقية للقرآن الكريم تختص بالأحرى

أصحاب المقالات:

جاغان ناث ازاد (Jagan Nath Azad): شاعر و عالم، أستاذ اللغة الأردية في جامعة جامو (Jammu) في الهند.

ماجدة أسد: رئيسة قسم اللغة الهندية (سابقاً) في الجامعة المليـــــة الإسلامية في نيو دلهي بالهند.

محمد امير الله أسدي: عالم اللغات الأردية و الفارسية و العربية، يعيش في كاتماندو (Kathmandu) نيبال.

رياض الإسلام: أستاذ في معهد دراسات آسيا الغربية و الوسطى بجامعة كراتشي في باكستان.

سيد وحيد اشرف: رئيس قسم اللغات الأردية و العربية و الفارسية في جامعة مدراس، الهند.

أعواني غلام رضا: مشارك بـ"انجمن حكمت و فلسفه، إيران، طهران"إيران.

أفضل إقبال: كاتب، و دبلوماسي سابقاً، يعيش في راوليبندي (Rawalpindi) بباكستان.

بيشامبار ناث باندي (Bishambar Nath Pande) : كان من الذين ناضلوا لتحرير الهند مع المهاتما غاندي، و كان حاكماً لولاية أوريسة (سابقاً) (Orissa)، كما انه كان عضواً للبرلمان الاعلى، و هو من العلماء البارزين و له مؤلفات عديدة، و كان يحتل منصب نائب رئيس معهد "غاندي سمريتي و درشان سميتى (Gandhi Smriti and Darshan Samiti) في نيو دلهي، الهند.

محمود بروجردي: مدير معهد الفلسفة في طهران، و عضو اللجنة الوطنية الإيرانية لليونسكو، طهران، إيران

سام في. بهاجان (Sam V. Bhajjan): يعمل في معهد هنري مارتن (Henry Martyn) للدراسات الإسلامية في حيدرآباد، الهند.

ماساتاكا تاكيشيتا (Masataka Takeshita): أستاذ مشارك في الدراسات الإسلامية، جامعة تاكائي (Takai) في اليابان.

عبد الله سيبتوبراويرو (Ciptoprawiro): أستاذ الفلسفة في جامعة جاكارتا، اندونيسيا.

محمد صديق سيلاني (Sailani): عالم و وزير الشؤون الإسلامية و الأوقاف الدينية في حكومة افغانستان سابقاً، بكابل، افغانستان.

زينيا سيلناروفا (Xenia Celnarova): عالم في الدراسات الشرقية، اكاديمية سلوفاك (Slovak) للعلوم، براتيسلافا (Bratislave)، تشيكوسلوفاكيا.

عطار سينغ (Attar Singh): استاذ و رئيس قسم و حامل كرسي الشيخ بابا فريد للآداب الهندية للقرون الوسطى، في جامعة بنجاب، تشانديغار، الهند.

غورتشاران سينغ (Gurchran Singh): سكرتير عام جمعية بابا فريد التذكارية في باتيلا (Baba Farid Memorial Society Patiala) بولاية بنجاب، الهند.

مان موهان سينغ (Man Mohan Singh): عضو الخدمة المدنية الهندية (I A S)، كاتب و عالم بعلوم الطيور.

هارنام سينغ شان: أستاذ و رئيس قسم دراسات غورو ناناك السيخية سابقاً بجامعة بنجاب، تشانديغار (Chandigarh)، الهند.

سافيتري تشاندرا شوبها (Savitri Chandra Shobha): أستاذة اللغة الهندية في مركز اللغات الهندية بجامعة جواهر لال نهرو، نيو دلهي، الهند.

محمد عثمان عارف: حاكم ولاية اترا براديش سابقاً، و عضو في مجلس الشيوخ الهندي، و هو عالم و كاتب، و يسكن في بيكانير (Bikaner) في ولاية راجستان، (Rajasthan) الهند.

ان. بي. غفوروفا (N. B. Gafurova): مدرس في معهد الدراسات الشرقية في موسكو.

ام. جي. غوبتا (M G. Gupta): استاذ سابق في العلوم السياسية و التاريخ في جامعة الله آباد، الهند.

نظام الدين اس. غوريكار (S. Gorekar): مدير معهد "أنجمن اسلام" للأبحاث الأردية في بومباي، الهند.

ميخائيل تشودكيوكز (Michel Chodkiewicz): مدير البحوث في (Ecole Des Hautes Etudes Sciences Sociales) في باريس بفرنسا.

وليام سي. تشيتيك (William C. Chittick) : أستاذ في قسم الدراسات الدينية بجامعة إلينوى، لنيويورك، ستوني بروك، الولايات المتحدة الأميركية.

رام سينغ تومار (Ram Singh Tomar): أستاذ اللغة الهندية سابقاً في وشو بهارتي سانتي نيكيتان (Visva Bharati Santiniketan) في البنغال الغربية، الهند.

رشيد الدين خان: مدير معهد الدراسات الفدرالية في جامعة همدرد (Hamdard)، و كان أستاذاً و رئيس مركز الدراسات السياسية بجامعة جواهر لال نهرو في نيو دلهي، الهند سابقاً.

شوكت علي خان: المدير السابق لمركز مولانا أبو الكلام آزاد للأبحاث العربية و الفارسية بتونك (Tonk) في راجستان (Rajasthan)، الهند.

محمد إسحاق خان: أستاذ التاريخ في جامعة كشمير، سرينغار، الهند.

سيمون دغبي (Simon Digby): كاتب طليق، يعيش حالياً في جزائر تشانيل (Channel Islands).

كارتار سينغ دوغال (Kartar Singh Duggal) كاتب روايات و قصص قصيرة و مسرحيات في اللغة الأردية و البنجابية، يعيش في نيو دلهي.

نايبا ديوي (Naina Devi) من نصراء الموسيقي الكلاسيكية الهندية، و المتخصصة في الموسيقى الصوفية، تعيش في نيو دلهي بالهند.

ع. ق. رفيقي: عميد كلية العلوم الاجتماعية في جامعة كشمير، سرينغار، الهند.

شير محمد زمان: مدير مركز الأبحاث التاريخية و الثقافية في إسلام آباد، الباكستان.

تشايوات ساثا ـ أناند (Chaiwat Satha-Anand): أستاذ مشارك في العلوم السياسية، بجامعة ثاماسات (Thammasat) في بانكوك، بتايلاند.

ماريتا ستيبانيانتس (Marietta Stepanyants): أستاذة في معهد الفلسفة في جامعة موسكو، موسكو.

خـلـيـق أحـمـد نظامي: أستاذ التاريخ سابقاً في جامعة علي كره (Aligarh) الإسلامية، و هو من كبار العلماء و المؤلفين، و تعتبر مؤلفاته مرجعا موثوقا في الدراسات الصوفية، يعيش في علي كره.

سيـد وحيد الدين: عالم بارع صاحب تصانيف كثيرة، و الأستاذ السابق في قسم الفلسفة بجامعة دلهي، و يعيش حالياً في حيدرآباد، الهند.

❑

نثار احمد الفاروقي: أستاذ قسم اللغة العربية بجامعة دلهي و رئيسه سابقاً، و هو مؤلف كتب ذات قيمة علمية، يسكن في نيو دلهي.

روديريك فاسي (Roderiv Vassie): يعمل في قسم اللغة العربية في المكتبة البريطانية بلندن، انجلترا.

ادهم روحي فيجلالي (Ethem Ruhi Figlali): عميد كلية علم الاديان في جامعة دوكوز ايلول (Dokuz Eylul) بإزمير في تركيا.

غيان غيوسبه فيليبي (Gian Giuseppe Filippi): رئيس مركز الدراسات الهندية، جامعة فينيس، في إيطاليا.

سيد منال شاه القادري: أستاذ آشوتوش (Ashutosh) للثقافة الإسلامية بقسم اللغة العربية و الفارسية بجامعة كلكته (Calcutta) الهند.

أم. أيه. قاسم: رئيس قسم الفلسفة في جامعة دكا (Dhaka) ببنغلا ديش.

ريغولا بي. قريشي (Regula B): أستاذ الموسيقي العرقية (Ethnomusicology) في قسم علم الإنسان (Anthropology)، بجامعة البرتا (Alberta) في كندا.

عبد الكريم: أستاذ في معهد الدراسات البنغلاديشية بجامعة راجشاهي في بنغلاديش.

جاسوانت سينغ مارواه: المسؤل السابق بمهمة خاصة (Officer on Special Duty) في مركز الآثار القديمة الهندية، بنيو دلهي، الهند.

فتح الله مجتبائي: عالم بالدراسات الهندية، مؤلف و أستاذ سابق للدراسات البونية في جامعة طهران بإيران.

مهدي محقق: أحد المستشارين للموسوعة الإيرانية، و كان في السابق مشاركا بمعهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكغيل (Institute of Islamic Studies, McGill University)، و يعيش حالياً في طهران، بإيران.

أنور معظم: رئيس قسم الدراسات الإسلامية سابقاً في الجامعة العثمانية بحيدر آباد، الهند.

المترجمون:

شـمـيم الحسن أمانت الله: أستاذ اللغة العربية في مركز الدراسات العربية و الافريقية بجامعة جواهر لال نهرو بنيو دلهي.

حـسـيـب الـرحـمن: خريج دار العلوم ندوة العلماء و نال على شهادة الليسانس في اللغة الـعـربـيـة من جامعة جواهر لال نهرو، بنيو دلهي، يشتغل حالياً كمترجم في دولة قطر.

حـبـيـب الـلـه خان: نال شهادة دكتوراه من جامعة لكناء. محاضر في قسم اللغة العربية بالجامعة الملية الإسلامية بنيو دلهي فعلاً.

مـحـمـد نـعـمان خان: نال شهادة دكتوراه من جامعة لكناؤ، و أيضاً من الجامعة الحرة ببـرلـين الـغـربـيـة. و الأسـتـاذ الـمـشـارك في قسم اللغة العربية بجامعة دلهي، و رئيسه.

ولـي أخـتـر الـنـدوي: نـال شـهـادة دكـتـوراه من جـامـعـة الـمـلـية الإسلامية بنيو دلهي و محاضر في قسم اللغة العربية بجامعة دلهي، دلهي.

❑

